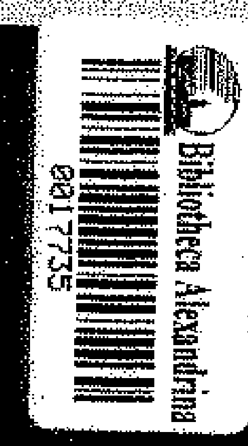



الخطاب العربي المعاصر

دراسة تحليلية نقدية

الدكتور محمد عابد الجابري



الخطاب العربي المعاصر



مركز دراسات الوحدة العربية

الخطاب العربي المعاصر

دراسة تحليلية نقدية

الدكتور محمد عابد الجابري

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٦٩١٦٤ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الطبعة الأولى: بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢
الطبعة الثانية: بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥
الطبعة الثالثة: بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨
الطبعة الرابعة: بيروت، آذار/ مارس ١٩٩٢
الطبعة الخامسة: بيروت، آذار/ مارس ١٩٩٤

المحتويات

مُقَدِّمَة

الخطاب ... القراءة

مع وقوف العالم اليوم على مشارف القرن الواحد والعشرين، يكون قد مضى قرن كامل على تبلور اليقظة العربية الحديثة في أهداف وطنية قومية، سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، كثّفها الوعي العربي المستيقظ في شعار «النهضة»، الشعار الذي صار منذ ذلك الوقت علماً عليها ومشروعاً لتحقيقها.

مائة عام مرّت على «الحلم» الذي عاشه الجيل السابق لجيلنا كـ «مشروع نهضة» وعشناه ونعيشه تحت نفس اللافتة حيناً وتحت شعار «الثورة» حيناً آخر. ومن دون شك فإن مدة قرن من الزمان تجعل الوقوف قصد المساءلة والمراجعة مشروعاً تماماً، بل ضرورياً. حقاً إن الزمن في حياة الشعوب يجب أن يقاس بمقاييس غير تلك التي تقاس بها أعمار الأفراد. ولكن، مع ذلك، فإن «مائة سنة» في حياة الشعوب وحدة زمنية لا تخلو من أهمية، وهي بالفعل ذات أهمية بالغة بالنسبة للتاريخ الحديث والمعاصر. لقد تحققت في العالم ككل، خلال المائة سنة الأخيرة، خطوات عملاقة على صعيد تطور الحياة البشرية في كافة الميادين، ومع ذلك فإن نصيب العرب من هذه الخطوات ما زال دون طموحهم بكثير، بل إن الواقع العربي الراهن، إذا ما نُظر إليه من نقطة ما في أواخر القرن الماضي، أي من زاوية ما كان يجب أن يفعله العرب، ليحملنا على التساؤل: هل تمكّن العرب فعلاً من تحقيق نهضتهم؟ هل يعيشون اليوم في الواقع ما عاشوه منذ مائة عام في «الحلم»؟ هل حققوا من التقدم ما يكفي لجعل مشروع النهضة ذاك يتحوّل فعلاً إلى مشروع لـ «الثورة»؟ بل إن الواقع الكئيب الذي افتتح به العرب ثمانينات هذا القرن ليطرح بجد مسألة ما إذا كان العرب يتقدمون بخطوات (سريعة أو بطيئة) إلى الأمام، أم أنهم، بالعكس من ذلك، يغالبون، بدون أمل، الخطى التي تنزلق بهم إلى الوراء؟

إنه مهما تنوّعت الآراء واختلفت الاتجاهات فإن أحداً منّا، نحن العرب المعاصرين، لن يجادل في مشروعية طرح مثل هذه الأسئلة وفي هذا الوقت بالذات. ودون أن نستخلص من هذه الأسئلة، أو من المعطيات التي تستحثّنا على طرحها، نتائج قد تكون أكبر «مما ينبغي» فإن الواقع اليومي الذي يفرض نفسه علينا في الظروف الراهنة يجعلنا نشعر فعلاً، وكل يوم، بأن «شيئاً ما» لم يتحقق، أو لم ينجز، في هذه «النهضة» العربية، وبالتالي نشعر بأننا لم ننجز بعد نهضتنا كاملة.

قد يقرأ بعضنا هذا «الشيء» في الميدان الاقتصادي (الصناعة، التشغيل) وقد يراه آخرون في الميدان الاجتماعي (التغذية، الصحة، السكنى...) وقد يقرأه فريق ثالث في الحياة الثقافية (تعميم التعليم، الرفع من مستواه، الانتاج العلمي...) وقد نجده جميعاً في «الكساح» الذي أصاب سير أهدافنا القومية (تحقيق الوحدة، أي نوع من الوحدة)... ومن دون شك فإن المتجه إلى هذه الميادين، منفردة أو مجتمعة، بأصابع الاتهام، سيجد من شهادات الاثبات ما يفوق حاجته، بل ما سيجعله في غير حاجة إلى «مرافعة»، وان هو فعل، فالغالب أنه سيكرر بشكل أو بآخر بلغة أو بأخرى «المرافعات» السابقة... وما أكثرها.

ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد، وبشكل جدي صارم، هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها «يقرأ» العربي و «يرى» و «يحلم» و «يفكر» و «يحاكم»... إنه «العقل العربي» ذاته.

حقاً إن الرواد الذين تحققت فيهم، وبواسطتهم، اليقظة العربية الحديثة، قد تصوروا النهضة تصوراً صحيحاً، على الأقل من الناحية الشمولية: فعلاوة على ربطهم إياها بالتحرر من سيطرة الأجنبي، وبالوحدة القومية، وبالتقدم الاقتصادي، وبالتحرر الاجتماعي والسياسي... فلقد رأوا في النهضة الفكرية، لا مجرد مظهر من مظاهر النهضة المنشودة، بل أيضاً الشرط الأساسي والضروري لتحقيقها. لقد كانوا جميعاً، سلفيين وليبراليين وعلمانيين ـ «واشتراكيين»، على وعي تام بأهمية الدور الذي كان على الفكر أن يقوم به في رسم طريق النهضة وقيادتها والعمل على تحقيقها.

وعلى الرغم مما قد يكون في هذه الرؤية من تضخيم لدور الفكر، وبالتالي من تبسيط لعملية بالغة التعقيد كعملية «النهضة»، خصوصاً في ظروف داخلية ودولية كالتي عاشها الوطن العربي في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، فإنه من الضروري التأكيد، مع ذلك، على أن النهضة الفكرية كانت تطرح نفسها فعلاً كأولى الأولويات في «مشروع النهضة» الذي كان العرب يطمحون إلى تحقيقه. بل يمكن القول إجمالاً إن هناك بالفعل أولوية نسبية للفكر على العمل في كل مشروع للنهضة أو برنامج للثورة. ومن دون شك فلقد أدرك رواد اليقظة العربية الحديثة هذه الأولوية،

بل لعل كثيرين منهم قد أدركوا أيضاً، على طريقتهم الخاصة، نسبيتها. لقد نادوا جميعاً بـ «إعداد» الفكر القادر على حمل رسالة النهضة وإنجازها، فألحوا على نشر المعرفة وتعميم التعليم وحمل الناس على تحكيم «العقل» بدل الاستسلام لـ «المكتوب» أو الإذعان للخرافة. ولكنهم، ولعلّ هذه هي نقطة الضعف الأساسية، والخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة، لم يدركوا أو لم يعوا أن «سلاح النقد» يجب أن يسبقه ويرافقه «نقد السلاح». لقد أغفلوا نقد العقل، فراحوا يتصورون النهضة ويخططون لها، بل ويناضلون من أجلها، إما بعقود «أعلنت للماضي» حسب تعبير غرامشي، وإما بمفاهيم أنتجها «حاضر» غير حاضرهم ـ حاضر كان قد أصبح هو الآخر في موطنه ماضياً تم تجاوزه ـ مفاهيم لم تعرّب ولم يبذل المجهود الكافي من أجل تَبْيِئَتِهَا وتحيينها وجعلها، من خلال تحليل الواقع، مطابقة، أي معبرة عن هذا الواقع وقادرة، بالتالي، على امداد العمل العربي بالجهاز النظري الضروري لتحقيق التغيير وبناء النهضة.

وليس هذا النقص مقصوراً على «مشروع النهضة» كما تصوره وبشّر به رجال الجيل السابق، بل إن «مشروع الثورة» الذي حلمنا به نحن أبناء هذا الجيل، في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات من هذا القرن، والذي تراجع على صعيد الشعارات مع بداية السبعينات من «الثورة» إلى «النهضة» ـ ان هذا المشروع سواء سميناه بهذا الاسم أو ذاك قد حمل ولا زال يحمل، نفس النقص ونفس الثغرة. إن غياب نقد العقل في المشروع الذي بشر به رجال الجيل السابق قد جعله يبقى مشدوداً إلى ما قبل، على الرغم من كل الأهداف والمطامح التي غازلها أو ألحّ في تبنّيها. كما أن غياب نفس النقد في مشروع «الثورة» ـ أو «النهضة» ـ الذي نحلم به نحن اليوم، قد جعله يبقى، على الرغم من كل الألفاظ والعبارات «الجديدة» التي نتحدث بها عنه، امتداداً لنفس المشروع السابق، مشروع «النهضة» التي لم تتحقق بعد. إن هذا «الاتصال» بين ما قبل وما بعد يعني أنه ليس هناك ما يستوجب الفصل في الحقل الايديولوجي العربي، خلال المائة سنة الماضية، بين مرحلة وأخرى. بل إن طبيعة الحركة داخل هذا الحقل تفرض، على الرغم من كل التموجات والانعطافات التي عرفها، معالجته كمرحلة واحدة، أي كبنية فكرية ايديولوجية واحدة.

أكيد أن هناك فارقاً «كبيراً» بين اللغة التي تحدّث بها رجال القرن الماضي عن «النهضة» التي بشّروا بها، واللغة التي نتحدث بها نحن اليوم عن «الثورة» ـ أو «النهضة» ـ التي نحلم بها، ولكن هذا الفارق في نظرنا شكلي وسطحي تماماً. فعلاوة على أنه لا يعكس تطوراً حقيقياً في الفكر العربي والعقل المنتج له، بل يعكس فقط بعض أصداء التطور في فكر «الآخر»، الفكر الأوروبي، فإن القضايا التي طرحها الفكر النهضوي العربي في القرن الماضي هي نفسها التي يستعيدها اليوم الفكر العربي المعاصر ولكن لا ليعيد طرحها طرحاً جديداً على ضوء ما مرّ من تجارب وتطورات،

داخل العالم العربي وخارجه، ويعقل جديد تماماً، بل ليعود فيجترها اجتراراً، واقفاً في الغالب عند حدود المطالبة والتمني، وبأسلوب أدبي «عربي»، الأسلوب الذي يترنم بالهجاء ويسكر بالمدح.

لا أحد يشك في أن هناك عوامل موضوعية تجد مصدرها في الحياة العربية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في ارتباطها بالملابسات الدولية، تقف وراء هذه الظاهرة، ولكن لا شيء يبرر الوقوف عند هذه العوامل وحدها. فالاستقلال النسبي ـ والواسع أحياناً ـ الذي يتمتع به الفكر ازاء الواقع يفرض أيضاً البحث داخله عن عوائق تقدمه وأسباب وقوفه عند اجترار نفس القضايا وبنفس الطريقة. والدراسة التي نضعها اليوم بين يدي القارىء تطمح إلى أن تكون مساهمة تمهيدية في الكشف عن هذه الأسباب وتعرية تلك العوائق. ويهمنا هنا أن نرسم حدودها وآفاقها مع بيان طبيعتها.

* * *

عندما نتحدث عن الفكر العربي، أو أي فكر، ونحن نعني منتجات هذا الفكر، فإننا نقصد أساساً مجموعة من النصوص. والنص رسالة من الكاتب إلى القارىء فهو خطاب. فالاتصال بين الكاتب والقارىء إنما يتم عبر النص، تماماً مثلما أن الاتصال بين المتكلم والسامع إنما يتم عبر الكلام، أي عبر الاشارات الصوتية. وكما يسهم السامع، مساهمة ضرورية في تحقيق هذا الاتصال الكلامي يساهم القارىء بدوره، مساهمة ضرورية في تحقيق «الاتصال الكتابي» عبر النص. وبعبارة أخرى، فكما أن المعنى الذي تحمله الاشارة الصوتية هو، في آن واحد، من انتاج المتكلم والسامع، فكذلك المعنى الذي يحمله النص، في آن واحد، من انتاج الكاتب والقارىء. الكاتب يريد أن يقدم فكرة أو وجهة نظر معينة في موضوع معين، وهذا خطاب، والقارىء يتلقى هذه الفكرة أو الوجهة من النظر كما يستخلصها هو من النص وبالطريقة التي «يختارها» (بفعل العادة أو بوعي وإرادة) وهذا تأويل للخطاب أو قراءة له. هناك، إذن جانبان يكوّنان الخطاب: ما يقوله الكاتب وما يقرأه القارىء.

الخطاب باعتباره مقول الكاتب ـ أو أقاويله بتعبير الفلاسفة العرب القدماء ـ هو بناء من الأفكار (إذا تعلّق الأمر بوجهة نظر يعبّر عنها تعبيراً استدلالياً، وإلا فهو أحاسيس ومشاعر، فن أو شعر) يحمل وجهة نظر، أو هو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناء استدلالي، أي بشكل مقدمات ونتائج. هنا كما هو الشأن في كل بناء (المنزل مثلاً) لا بد من استعمال مواد (مفاهيم) ولا بد من اقامة علاقات معينة بين تلك المواد حتى يصبح بناء يشدّ بعضه بعضاً (الاستدلال، أو المحاكمة العقلية).

وسواء تعلّق الأمر بالمواد أو بطريقة البناء، فلا بد من اختيار أشياء وإهمال أخرى، لا بد من ابراز جوانب والسكوت عن جوانب، ولا بد من تقديم وتأخير، ولا بد من تضخيم وبتر. . . الخ. فالخطاب من هذه الزاوية إذا كان يعبر عن فكرة صاحبه فهو يعكس أيضاً مدى قدرته على البناء. وبعبارة أخرى إنه لما كان كل بناء يخضع، ولا بد، لقواعد معينة تجعله قادراً على أداء وظيفته، فإن الخطاب يعكس كذلك مدى قدرة صاحبه على احترام تلك القواعد، أي على مدى استثماره لها لتقديم وجهة نظره إلى «القارىء» بالصورة التي تجعلها تؤدي مهمتها لدى هذا الأخير، مهمة الإخبار والاقناع. . . الخ.

والخطاب باعتباره مقروء «القارىء» ـ أو مقول القول بتعبير المناطقة القدماء ـ هو ذلك البناء نفسه وقد أصبح موضوعاً لعملية إعادة البناء أي نصاً للقراءة. وكيفما كانت درجة وعي «القارىء» بما يفعل فإنه لا بد أن يمارس في ذلك النص ما يمارسه صاحب الخطاب عند بناء خطابه، أعني إبراز أشياء والسكوت عن أشياء، تقديم أشياء وتأخير أشياء. فيساهم «القارىء» هكذا في انتاج وجهة النظر، بل إحدى وجهات النظر، التي يحملها الخطاب صراحة أو ضمناً. و«القارىء» عندما يساهم في إنتاج وجهة نظر معينة من الخطاب يستعمل هو الآخر أدوات من عنده، هي في جملتها وجهة نظر أو جزء منها أو عناصر صالحة لتكوينها. ومن هنا اختلاف القراءات وتعدد مستوياتها. ويهمنا هنا إبراز صنفين منها لنتمكن بالمقارنة معهما من تحديد أولي لنوع القراءة التي سنقوم بها نحن هنا للخطاب العربي الحديث والمعاصر.

ـ هناك أولاً القراءة التي تقبل، أو تريد، الوقوف عند حدود التلقي المباشر، و«تجتهد» في أن يكون هذا التلقي بأكبر قدر من «الأمانة»، أي بأقل تدخل ممكن. هذه القراءة تحاول أن تُخضع نفسها للنص، تبرز ما يبرز وتخفي ما يخفي لتقدم لنا صورة «طبق الأصل» ـ إلى هذه الدرجة أو تلك ـ عن المقروء، أي تعبيراً «مطابقاً» لوجهة النظر الصريحة المكشوفة التي يحملها. هذا ما تفعله في الغالب الكتب المدرسية وأيضاً المؤلفات الجامعية «الأكاديمية» عندنا حيث تقدم للطالب بـ «أمانة» خلاصة المقروء. والنص هنا قد يكون كتاباً أو جزءاً منه أو مجموعة كتب لمؤلف واحد أو لعدة مؤلفين ينتجون «نفس» الخطاب حول نفس الموضوع، مشتركين، أو كلاً على انفراد. مثل هذه القراءة نسميها قراءة «استنساخية» أو «القراءة ذات البعد الواحد» لكونها تحاول جاهدة أن تتبنّى نفس البعد الذي يتحدث منه صاحب النص. ومع ذلك فهذه القراءة لا تخلو ولا يمكن أن تخلو من التأويل، بل إنما تخلو من الوعي بما تقوم به من تأويل. ذلك لأنها إذ تتكلم نيابة عن النص ـ وإلا كنا أمام النص وحده، أي أمام معطى غير ناطق ـ فهي، شاءت أم كرهت، تمارس قليلاً أو كثيراً من الانتقاء والحذف والإبراز والتقديم والتأخير. . . الخ.

- وهناك ثانياً القراءة التي تعي منذ اللحظة الأولى كونها تأويلاً، فلا تتوقف عند حدود «التلقي المباشر» بل تريد أن تساهم بوعي في انتاج وجهة النظر التي يحملها، أو يتحمّلها الخطاب. هي لا تريد ولا تقبل الوقوف عند حدود «العرض» و «التلخيص» و «التحليل»... بل تريد اعادة بناء ذلك الخطاب بشكل يجعله أكثر تماسكاً وأقوى تعبيراً عن إحدى وجهات النظر التي يحملها صراحة أو ضمناً. ومثل هذه القراءة هي «ذات بعدين» بالضرورة، البعد الذي يتحدث منه كاتب النص، والبعد الذي يتحدث منه القارىء، وتكون «ناجحة» عندما تستطيع توظيف البعدين معاً في انتاج بناء واحد منسجم متماسك. ولا يهمنا الآن إن كانت هذه القراءة تنقل في بناء جديد ما ينطق به النص، وهذا مستوى من القراءة، أو أنها تستنطقه من أجل أن تكشف وراء البناء المباشر الذي يتقدم به، بناء آخر مباطناً له أو ملازماً له نوعاً من الملازمة، وهذا مستوى آخر من القراءة. ما يهمنا هنا هو التأكيد على أن هذه القراءة تعمل، مثل القراءة السابقة، على اخفاء التناقضات التي تقدّم نفسها على سطح الخطاب المقروء، مجتهدة في تذويبها عن طريق «التأويل». وإذا صادف القارىء تناقضاً يتعدى سطح الخطاب إلى هيكله العام، كالتناقض بين المقدمات أو بين النتائج أو بين هذه وتلك، فقد لا يتردد في «التماس مخرج» حتى يتأتى له تقديم قراءته في صورة أكثر تماسكاً وأقوى تعبيراً عما يريد هو انتاجه من الخطاب.

- أما القراءة التي نقترحها نحن هنا، للخطاب العربي الحديث والمعاصر، فيمكن القول إنها قراءة «تشخيصية» بمعنى أنها ترمي إلى «تشخيص» عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بناء مضمونه (ولا إلى إبراز الأعراض التي تشير إلى جوانب الجدة فيه بالمعنى الذي يعطيه ألتوسير لهذه الكلمة والذي ينسحب أكثر على القراءة «الاستنطاقية» في مستواها الثاني، كما شرحنا أعلاه). وبعبارة أخرى إن قراءتنا هذه تريد أن تعرض وتبرز ما تهمله أو تسكت عنه أو تتستر عليه أو تحاول إذابته القراءتان السابقتان. إنها كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة تقائض.

ونحن عندما نفعل هذا لا ندعي أننا نقوم بعمل «بريء»، أي بقراءة لا تسهم في انتاج المقروء، فمثل هذه القراءة لا وجود لها، وإذا وجدت فهي النص ذاته، بدون قراءة، بل اننا على العكس من ذلك نحاول أن نسهم بوعي وتصميم في انتاج مقروئنا. ومقروؤنا هنا ليس ما يقوله النص بل الكيفية التي بها يقول. هدفنا إذن ليس انتاج أطروحات معينة من الخطاب الذي نتعامل معه ولا تفنيد أطروحاته، بل هدفنا هو حمله على «تفكيك» نفسه، على الكشف عن تهافته وتقديم تناقضاته ونقائضه عارية، بكل ضعفها وسذاجتها. وبعبارة أوضح وأدق: إن ما يهمنا من هذا الخطاب، الحديث والمعاصر، ليس مضمونه الايديولوجي، ولا محتواه «المعرفي» بل كل ما يهمنا

منه هو كونه يحمل علامات العقل الذي ينتجه، وإذن فما يهمنا هو تشخيص هذه «العلامات». . علامات «اللاعقل» في الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

وبطبيعة الحال لم يكن من الممكن القيام بمثل هذا «التشخيص» بدون «مادة» يجرى عليها. بل لقد كان لا بد من اتخاذ محتوى الخطاب ـ منطوقه ومضمونه ـ مطية للتعرف على «كيف» الخطاب. . وفي هذا الصدد عمدنا إلى المزاوجة بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي، ولكننا لم نعمد هذه المرة إلى «الطرح الايديولوجي» ـ كخطوة ثالثة كما فعلنا في دراسات سابقة[1] لأن همنا لم يكن ابراز تاريخيته، بل بالعكس: الكشف عن لاتاريخيته، عن انقطاع العلاقة بين منطوقه ومضمونه. ولذلك انصرفنا باهتمامنا كله إلى بنيته المنطقية وأسسه الابيستيمولوجية. وهكذا فمن جهة، نظرنا إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر من خلال القضايا التي يعالجها وليس من خلال التيارات الايديولوجية التي تتقاسمه. نظرنا إلى هذه القضايا في ترابطها وتشابكها، أي بوصفها مجموعة مشاكل فكرية تكوّن اشكالية، أو بنية فكرية واحدة. ولكننا من جهة أخرى لم نتعامل مع هذه القضايا تعاملاً «صورياً»، بل عرضناها في «تطورها» التاريخي، ولكن لا في سياق تركيبي بل بأسلوب تفكيكي، هدفنا من ورائه، كما قلنا قبل، ابراز ضعف الخطاب وحمله على الكشف بنفسه عن تناقضه وتهافته.

وأمام هذه التحديدات قد يتساءل القارىء، قارىء هذه السطور: أين تقع هذه «القراءة» التي نقترحها هنا، بين القراءات المعلن عنها في الفكر الأوروبي المعاصر، أو بعبارة أخرى: أي منهج، أو مناهج، نتبنى أو نستلهم؟

سؤال يطيب لكثير من الكتّاب العرب المعاصرين طرحه والإجابة عنه، وغالباً ما يكون ذلك مدعاة للتشويه الذاتي، وفي هذه الحالة تتسم الإجابة بشيء من «استعراض العضلات»، فيصبح الحديث عن المنهج «المتبع» ـ بل الذي «ينوي» الكاتب اتّباعه ـ حديثاً من أجل منهج معيّن، حديث إطراء و«تقريظ» وكأن الكاتب يريد أن يستمد العون أو القوة أو. . . لست أدري، من إعلان انتمائه إلى هذا المنهج أو ذاك، وليس عن انتماء منهجه إليه هو.

أما نحن، فإننا نريد أن نعترف هنا بأننا لم نوفق إلى تبنّي منهج معيّن، من المناهج «الجاهزة». ولذلك فلا حق لنا في رفع لافتة معينة ولا في التلويح بعدة لافتات. كل ما نستطيع قوله هو إننا نبحث عن الطريق وسط الغابة لا خارجها. وفي

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

حال كحالنا فإن جميع «النصائح» مفيدة، على الأقل نظرياً. أما عند التطبيق العملي فالمفيد هو الإجرائي فعلاً.

هل نتبنى نزعة إجرائية أو براغماتية معينة؟ كلا، كل ما نريد قوله هو إن طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معين، أو بعدة مناهج، أو «اختراع» منهج جديد. والحق أن قضية المنهج ستظل ملتبسة ما لم تطرح، أولاً وقبل كل شيء، على أنها مسألة مفاهيم. فليس المنهج بضع «قواعد» ولا جملة «خطوات» إلا في النصوص التي تتحدث عن المناهج، أي في الخطاب الذي يريد «التنظير» للمنهجية. أما في الواقع، أي في الممارسة العملية للبحث، فالمنهج هو أساساً: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها. وهذه المفاهيم قد يجدها الباحث قائمة في نفس المجال الذي يتحرك فيه، أو قد يضعها وضعاً، أو قد يستعيرها من مجال آخر، وفي هذه الحالة يعمل على «تلوينها» أي على تضمينها أموراً لم تكن تشملها من قبل أو إفراغها من أمور كانت مشبعة بها. وهنا يكون من المفيد التنبيه على ذلك حتى لا يقع بينه وبين القارىء سوء تفاهم ما. فبهدف تجنب سوء تفاهم مع القارىء ارتأينا تقديم الايضاحات «المنهجية» التالية:

سيلاحظ القارىء أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو «قراءات» مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت أو فرويد أو باشلار أو ألتوسير أو فوكو بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها. ولا نشك في أن القارىء المتمرس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ، وله الحق في ذلك، أننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيراً ما نتعامل معها بحرية واسعة. إننا واعون بهذا تمام الوعي، ونمارس هذه الحرية بكل مسؤولية. ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة، وإلا وجب التخلي عنها، إذ ما قيمة أي مفهوم إذا كان سيُذكر للزينة فقط؟ وإذن فسيكون من الخطأ إدراج المحاولة التي نقوم بها هنا في فضاء محاولة أخرى. ونحن حينما نلحّ على هذا لا ندّعي لمحاولتنا هذه «أصالة» موهومة، وإنما نريد أن نحتفظ للمحاولات التي نستلهمها ونستفيد منها بأصالتها وحرمتها، وفي نفس الوقت نحرص أشد الحرص على الاحتفاظ لموضوعنا بشخصيته، بفقره وخصوبته، ببساطته وتعقيداته. وإذن، فإذا كان لا بد من إعطاء معنى للمفاهيم التي نوظفها هنا فيجب استخلاصه من السياق، أي من الفضاء الفكري الذي نستعملها فيه. أما المعنى الذي يعطيه لها إطارها المرجعي الأصلي فيجب أن يؤخذ كدليل فقط وليس كمدلول.

ونحن لا نفشي سراً، بل ولا نرى حرجاً، إذا قلنا إن هذا الذي نخاطب به القارىء يصدق علينا نحن كذلك. إنه سيكون من قبيل الادعاء المحض القول بأننا بدأنا عملنا باختيار مفاهيم معينة وإعطائها هذا المعنى أو ذاك، ثم شرعنا بعد ذلك في العمل. إنه «ما هكذا تورد الإبل». إن المفهوم هو الذي يفرض نفسه على الباحث وليس الباحث هو الذي يفرض المفهوم على موضوعه، والمفهوم يفرض نفسه حين الممارسة لا قبلها. أما المعنى الذي يحمله هذا المفهوم في ذهن الباحث فقد لا يتضح لديه تمام الوضوح إلّا عندما يكون قد انتهى من توظيفه، ولو ضمن رؤية حدسية خاطفة.

نعم لقد حدّدنا منذ اللحظة الأولى نوع النقد الذي كنا ننوي القيام به للخطاب العربي الحديث والمعاصر: النقد «الايبيستيمولوجي» لا الايديولوجي. وحدّدنا كذلك هدفنا من هذا العمل الذي أردناه أن يكون بمثابة تمهيد لمشروعنا الأساسي، مشروع: «نقد العقل العربي». ولكننا لم نكن، قبل البدء في العمل، قد حدّدنا «نموذجاً» معيناً نقتديه، فلا كانت ولا فرويد ولا باشلار ولا فوكو ولا ماركس ولا ديريدا، ولا غير هؤلاء كان بالنسبة لنا مثالاً يحتذى دون غيره. لقد تركنا المادة التي تعاملنا معها تشاركنا الاختيار. لقد كنا حريصين على احترام موضوعنا فلم نترك أية سلطة مرجعية تمارس هيمنتها عليه، بل فضلنا أن يمارس هو بعض «الهيمنة» على جميع السلطات المرجعية التي تشدّ إليها المفاهيم التي نوظفها. وقد فعلنا ذلك، فيما نعتقد بوعي لا باستسلام.

* * *

كلمة أخيرة حول التحديدات والتصنيفات التي ستتردد كثيراً في هذا الكتاب.

لقد اتخذنا موضوعاً لبحثنا «الخطاب العربي المعاصر». أما ما نقصده بـ «الخطاب» فقد سبق بيانه. أما ما نعنيه بالخطاب «العربي» فهو الخطاب الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية وفكروا فيه في أفق عربي. إن هذا يعني أننا نُخرج من مجال اهتمامنا ما كتبه المستشرقون حول القضايا العربية المعاصرة، لأن خطابهم ليس، على كل حال، صادراً عن «العقل العربي». وبالمثل لقد أغفلنا ما كتبه مفكرون عرب بلغات أجنبية لنفس السبب، إن خطاب هؤلاء يخضع لأدوات فكرية مفهومية وتعبيرية تنتمي إلى فضاء آخر غير فضاء «العقل العربي». وواضح أن كون مؤلفات بعضهم قد ترجمت إلى العربية لا يعني أنها قد تحررت من السلطة المرجعية المفهومية والتعبيرية التي تحكمت فيها كخطاب. وأخيراً تقيدنا إلى حد كبير بالخطاب الذي يفكر عربياً، متجنبين ما كتب في أفق قطري أو تحت ضغط مشاكل قطرية خاصة. أما الفترة الزمنية التي يغطيها هذا البحث فهي تلك التي تمتد من ابتداء اليقظة العربية الحديثة مع

منتصف القرن الماضي إلى الآن. ونحن نعتبر أن الخطاب العربي الايديولوجي الصادر في هذه الفترة ما زال يشكّل وحدة لا تقبل التصنيف، بكيفية جدية وحاسمة، إلى ما قبل وما بعد. فـ «الخطاب العربي الحديث والمعاصر» لا زال كله معاصراً لنا، سواء ما كُتب منه منذ مائة سنة أو ما يكتب اليوم: فالإشكالية العامة لا زالت هي هي كما سنلمس ذلك بوضوح خلال العرض. نعم لقد ترددت في البحث، وبكثرة، كلمتا «الحديث» و «المعاصر»، ونحن لا نقصد بالجمع بينهما سوى التأكيد على وحدة هذا الخطاب، سواء ما منه ينتمي إلى أواخر القرن الماضي أو ما منه يُكتب أو تعاد كتابته في أيامنا هذه ـ أوائل الثمانينات. أما عندما يرد الوصف «معاصر» منفرداً فالغالب أننا نقصد به ما ينتمي إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، وبالخصوص منذ الصورة المصرية الناصرية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى صنّفنا الخطاب موضوع بحثنا إلى أربعة أصناف: الخطاب النهضوي وجعلناه يدور حول قضية النهضة عامة والتجديد الفكري والثقافي خاصة، والخطاب السياسي ومحورناه حول «العلمانية» وما يرتبط بها والديمقراطية وإشكاليتها، والخطاب القومي وركزناه حول «التلازم الضروري» ـ الاشكالي الذي يقيمه الفكر العربي بين الوحدة والاشتراكية من جهة وبينهما وبين تحرير فلسطين من جهة ثانية. ويأتي الخطاب الفلسفي أخيراً ليعود بنا إلى صلب الاشكالية العامة للخطاب العربي الحديث والمعاصر، اشكالية الأصالة والمعاصرة.

يتعلّق الأمر إذن بمحورة البحث حول قضايا أساسية واشكالية وليس حول تصنيفات ايديولوجية. ذلك لأن هدفنا، كما أوضحنا قبل، ليس التحليل الايديولوجي للأفكار والاتجاهات بل النقد «الابيستيمولوجي» للخطاب. ومع ذلك لم يكن من الممكن اغفال التصنيفات الايديولوجية عند عرض الآراء، لأن الخطاب العربي الحديث والمعاصر هو في الحقيقة سجال مستمر بين اتجاهات لا تختلف في آفاقها الايديولوجية وحسب، بل أيضاً، ولربما كان هذا هو السبب في ذلك، تختلف في أطرها المرجعية، وبكيفية عامة في النموذج الايديولوجي الذي تستوحيه أو تستند إليه. وبخصوص التصنيفات الايديولوجية هذه تبنّينا التصنيف الشائع إلى سلفي وليبرالي وقومي وماركسي، وأحياناً نشتق من هذه الأسماء بزيادة الواو قبل ياء النسب، أسماء أخرى مثل سلفوي وليبرالوي. . . للإشارة إلى أن الأمر يتعلق بادّعاء الانتساب إلى الاتجاه المعلن عنه. وفي جميع الأحوال، فإن ما يهمنا من هذه التصنيفات ليس مضامينها الايديولوجية بل دلالتها المرجعية. فما يهمنا من مصطلح «سلفي» مثلاً هو اتخاذه النموذج العربي الاسلامي اطاراً مرجعياً وحيداً له، بمعنى أنه عندما يفكر في قضية من القضايا يفكر فيها داخل هذا النموذج ومن خلاله، على الرغم من كونه

ينقلها أحياناً، وعلى مستوى الخطاب فقط، إلى نموذج آخر كالفكر الليبرالي الأوروبي مثلاً. وكذلك الشأن بالنسبة للتصنيفات الأخرى.

هذا، ولا بد من التأكيد هنا على أن «النماذج» التي اخترناها كنصوص وشهادات ليست مقصودة لذاتها، فلا يهمنا منها لا أصحابها ولا الأطروحات التي تعرضها أو تدافع عنها أو تفندها، ولو كان بالإمكان الحصول على نصوص مجهولة المؤلف لفضلناها على غيرها تجنباً لأي سوء تفاهم. إن ما يهمنا من «النماذج» التي سنعرضها هو العقل الذي يتحدث فيها، لا بوصفه عقل شخص أو فئة أو جيل بل بوصفه «العقل العربي» الذي أنتج الخطاب موضوع دراستنا.

سؤالان أخيران لا بد من طرحهما قبل طي الصفحة الأخيرة من هذه المقدمة.

السؤال الأول هو: لماذا هذه «النماذج» دون غيرها؟ والجواب: لأنها ملائمة وبعبارة أخرى «تفي بالغرض» ليس فقط لما تحمله في ذاتها من دلالات على مستوى الخطاب، بل أيضاً لأنها أكثر «تمثيلية» أي أكثر تعبيراً عن واقع الخطاب العربي الحديث والمعاصر، فهي تمثل «الأغلبية» وليس أقلية يتيمة أو معزولة.

والسؤال الثاني هو: بأي معنى نتحدث عن «العقل العربي»؟ والجواب: ليس ها هنا مكان الاجابة عن هذا السؤال. إن مكانه الفصل الأول من كتابنا المقبل: «نقد العقل العربي»[2].

محمد عابد الجابري

الدار البيضاء، ٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٢

---

(٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)؛ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، والعقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

الفصل الأول

الخطاب النهضوي

أولاً: النهضة... والسقوط

منذ بدء اليقظة العربية الحديثة، مع أوائل القرن التاسع عشر، والفكر العربي بمختلف اتجاهاته وتياراته، يعيش مشكلة «النهضة»، أو على الأصح يبحث عن مشروع للنهضة. بل يجب القول: إن مشكلة «النهضة» هي التي كانت، ولا تزال، وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه إلى اتجاهات وتيارات. وإذا كان شعار «الثورة» قد سيطر على ساحة هذا الفكر منذ أوائل الخمسينات من هذا القرن، فإن هذا لا يعني أن مشروع «النهضة» قد تحقق كاملاً، أو أن شعار «النهضة» لم يعد يستجيب لطموحات الجيل العربي الجديد، كما قد يكون تراءى للبعض في أوائل الستينات، بل بالعكس لقد استرجع هذا الشعار، منذ بضع سنوات، مكانته في الساحة الفكرية العربية بينما دخل شعار «الثورة» منطقة الظل على نفس الساحة.

ليس من مهمتنا هنا تحديد الأسباب التي تقف وراء هذا «التراجع» من «الثورة» إلى «النهضة»، على الأقل على صعيد الشعارات، ولذلك فإننا سنكتفي بتسجيل هذه الظاهرة التي تفرض نفسها كواقع لا يجوز تجاهله، وهي أن الفكر العربي يقبل اليوم، كما قبل بالأمس هذه المزاوجة بين «النهضة» و«الثورة»: يقبلها على صعيد اللغة، أي على صعيد العلاقة بين الدال والمدلول. وهذا ليس راجعاً إلى كون الكلمتين من المترادفات التي تعج بها اللغة العربية، فهما مصطلحان جديدان خلقتهما الترجمة، بل إنما ترجع هذه المزاوجة، في نظرنا، إلى فقر في مضمونها لدى الفكر العربي، نتيجة كونهما تشيران لديه، لا إلى واقع متحقق، بل إلى «واقع» مأمول التحقيق. فعندما يتحدث العرب عن «النهضة» أو «الثورة» فإنما يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعد

كاملاً، بل يجب القول: عن مشروع لم يكتمل بعد حتى على صعيد التصور الذهني، الشيء الذي يسمح بتسميته بأسماء مختلفة حسب الظروف والأحوال: فهو تارة «نهضة»... أو «يقظة» وهو تارة «بعث» أو «ثورة».

نعم إن كلمة «نهضة» من المصطلحات الجديدة في اللغة العربية، وقد صيغت من مادة (ن. هـ. ض) لتنقل إلى لغة الضاد مضمون الكلمة الفرنسية Renaissance منظوراً إليه كـ«مشروع» مستقبل عربي. وهنا تكمن احدى المفارقات التي تحكم العلاقة بين الفكر الأوروبي ومفاهيمه والفكر العربي الحديث ومصطلحاته المترجمة. إن مصطلح Renaissance ويعني لغوياً: «ميلاد جديد» ـ لم يظهر في اللغة الفرنسية إلا مع بداية القرن التاسع عشر. هذا في حين أن «الميلاد الجديد» الذي يشير إليه قد انطلق من ايطاليا، ليعم أوروبا، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وهو يتمثل في قيام حركة تجديد واسعة وعميقة شملت الفنون والعلوم والآداب، حركة اعتمدت احياء التراث الاغريقي ـ الروماني، مما جعل منها حركة تجديدية بمعنى الكلمة، بل «ميلاداً جديداً» لقارة ظلت شبه ميتة طوال القرون الوسطى، وبكيفية خاصة في القرون «المظلمة» منها. وإذن فمصطلح Renaissance قد صيغ بعدياً، للتعبير عن شيء قد كان، عن واقع تاريخي محدد المعالم والصفات، كامل الوجود والمقومات. وكذلك الشأن في مصطلح Révolution الذي يحمل هو الآخر، في اللغة الفرنسية، بل في اللغات الأوروبية عموماً، مضموناً محدداً يرتبط بحدث تاريخي معين، هو الثورة الفرنسية (١٧٨٩) أو غيرها من الثورات في أوروبا وأمريكا... وهكذا فالمصطلحان في اللغات الأوروبية هما من أسماء الاعلام، وإذا ما أطلقا ليدلا على معنى «النهضة» أو «الثورة» بدون تخصيص، فإن هذا المعنى يظل مع ذلك مشبعاً غنياً، نظراً لارتباطه بنموذج واقعي معروف تمام المعرفة. أما في الفكر العربي الحديث والمعاصر فالمصطلحان يشيران، كما أبرزنا ذلك قبل، لا إلى واقع محقق، بل إلى مشروع للمستقبل، يطرح على صعيد الذهن والوجدان كبديل عن الحاضر، ومن هنا كان التفكير في «النهضة» ـ أو «الثورة» ـ بحثاً عن مشروع، وتفكيراً في «نموذج» ويهمنا هنا أن نتعرّف على هذا النوع من «التفكير» من خلال الخطاب الذي يحمله، خطاب الفكر العربي الحديث والمعاصر حول «النهضة» و «السقوط».

* * *

لقد وجد العرب أنفسهم عند بدء يقظتهم في أوائل القرن الماضي ـ ولا زال الأمر كذلك إلى اليوم ـ أمام نموذجين حضاريين: الحضارة الأوروبية التي كان تحديها لهم ـ ثقافياً وعسكرياً ـ المهماز الذي أيقظهم وطرح مشكل «النهضة» عليهم... والحضارة العربية الاسلامية التي شكلت، ولا زالت تشكل، بالنسبة لهم، المسند

الذي لا بد منه في عملية تأكيد الذات لمواجهة ذلك التحدي. ولما كان النموذج الأوروبي قد حمل إليهم، في آن واحد: «الحرية» والقمع (الايديولوجيا الليبرالية والتدخل الاستعماري)، ولما كان النموذج العربي الاسلامي يقدم نفسه لهم عبر قنطرة طويلة عريضة من الركود و«الانحطاط» فلقد كان لا بد أن يكون الاختيار مصحوباً بنوع من التوتر النفسي، شبيه بذلك الذي يسميه علماء النفس بـ «التناقض الوجداني» (Ambivalence)، حيث تزدوج في آن واحد في وجدان نفس الشخص مشاعر الحب والكراهية ازاء نفس الموضوع. ومن هنا تلك البطانة الوجدانية التي تجعل الخطاب العربي في «النهضة» أو «الثورة» خطاباً متوتراً يتميز به كل خطاب يقوده الانفعال والعاطفة: نقصد بذلك الحذف والاختزال تارة والابراز والتضخيم تارة أخرى. إن التعامل نهضوياً ـ على صعيد الخطاب ـ مع النموذج الأوروبي يتطلب منهم السكوت على الجانب الاستعماري فيه، وهذا «غير» ممكن لأن الاستعمار الأوروبي بالذات يعوق نهضتهم، بل يهدد وجودهم.. وإذن فلا بد من معارضته بل لا بد من فضحه ومقاومته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التعامل ـ نهضوياً كذلك ـ مع النموذج العربي الاسلامي يتطلب بدوره السكوت عن قرون طويلة من «الانحطاط» وهذا السكوت «غير» ممكن هو الآخر لأن قرون «الانحطاط» هذه جزء من هذا النموذج نفسه، وإذن فلا بد من حضورها، بكيفية أو بأخرى، في نفس الخطاب.

نعم، لقد كان يمكن لنوع من «الرقابة» اللاشعورية أن تنجح في إخفاء هذا الجانب أو ذاك، في هذا النموذج أو ذاك، لولا أن العربي يجد نفسه مضطراً عندما يختار أحد النموذجين لأن يخوض حرباً ضد النموذج الآخر، أو على الأقل الدخول معه ـ أعني مع من اختاره من العرب ـ في جدال قوامه فضح المسكوت عنه فيه. هنا ترتفع «الرقابة» اللاشعورية لتترك الميدان للتناقض الوجداني، الشيء الذي ينعكس أثره مباشرة على الخطاب، فيجعل منه خطاباً غير مراقب الرقابة الكافية.

ويبدو أن معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يزكيها في سلوك العرب الفكري ازاء مشروع النهضة. وهكذا، فعلاوة على الملاحظات التي سجلناها أعلاه بصدد العلاقة بين الوعي العربي بالنهضة والنموذجين اللذين يعملان على تحديد وتأطير هذا الوعي، يمكن القول بصدد المحدد الثالث للوعي النهضوي العربي ـ ونعني به الواقع الذي يعيشونه و «يرفضونه» ـ انه كلما اشتدت عليهم وطأة هذا الواقع «المرفوض» كان هروبهم إلى الأمام أشد وأعنف، نقصد بذلك أن طموحهم النهضوي يزداد ويتضخم بازدياد وتضخم وقع الحاضر عليهم، لا فرق في ذلك بين من يدعو إلى بعث النموذج العربي الاسلامي، وبين من يطالب بالاقتداء بالنموذج الأوروبي أو بين من يقول بأخذ «أحسن» ما في النموذجين. وبعبارة أخرى أنه كلما «تعمّق» وعي العرب بالانحطاط ارتفع مستوى طموحهم النهضوي.

علامَ يدل هذا؟

إنه يدل على أن وعي النهضة عند العرب يقوم أساساً على الإحساس بالفارق: الفارق بين واقع «الانحطاط» الذي يعيشونه، و«واقع» النهضة الذي يقدمه لهم أحد النموذجين: العربي الاسلامي في الماضي، والأوروبي في الحاضر، والنتيجة هي أنهم عندما يفكرون في النهضة، لا يفكرون فيها كبديل عن الواقع الذي يعيشونه، بديل يجب صنعه انطلاقاً من هذا الواقع نفسه، وعلى ضوء معطياته وأمكانياته، الشيء الذي سيجعل صورة البديل في أذهانهم تغتني وتتجدد بالممارسة، ممارسة النهضة... بل إنما يفكرون فيها خارج الواقع، أي من خلال نموذج جاهز ولكنه آخذ في الابتعاد عنهم باستمرار: النموذج العربي الاسلامي الذي يزداد مع الوقت «توغلاً» في الماضي بالشكل الذي يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، والنموذج الأوروبي الذي «يتوغل» في المستقبل بالشكل الذي يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام اضطراد التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل...

من هنا تلك الثغرة الواسعة والعميقة في وعي العرب بالنهضة، الثغرة التي تجعل وعيهم هذا مجرد احساس بالفارق، أي حصيلة مقارنة ومقايسة لا حصيلة تحليل وممارسة. إن غياب تحليل الواقع ـ واقع «الانحطاط» ـ وعدم الانطلاق من هذا التحليل لبناء نموذج مطابق يرتبط فيه ابتداء النهضة بالوعي ببدايتها، هو السبب في ذلك التضخم في الطموح النهضوي العربي، التضخم الذي يقفز على الواقع ويلغي الزمان والمكان ويجعل، بالتالي علاقتهم مع أحد النموذجين تتحول إلى الحلول محله إلى تقمّصه والاحتماء به.

* * *

ثلاثة أطراف تحدد تصور العرب للنهضة: النموذج الأوروبي، والنموذج العربي الاسلامي، و«الانحطاط» كما يعانونه ويزدادون وعياً به. والمهم بالنسبة إلينا ليس هذه الأطراف ذاتها، بل العلاقة التي تقوم بينها على صعيد الوعي العربي الحالم بالنهضة، العلاقة التي تؤسس خطابه النهضوي فتوجهه هذه الوجهة أو تلك.

لننظر أولاً إلى ظاهرة التضخم على مستوى الطموح في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، التضخم الذي يربط النهضة بـ«قيادة الانسانية»... وليس فقط بـ«اللحاق» بالركب الحضاري الراهن... نجد هذا التضخم لدى المتمسكين بالنموذج الاسلامي، وحده دون غيره، والذين يتصورون النهضة على أنها بعث للإسلام جديد: «البعث الذي يتبعه ـ على مسافة بعيدة أو قريبة ـ تسلم قيادة البشرية»[1]، كما نجده لدى أقطاب الاتجاه القومي الذين يزاوجون في تصورهم للنهضة

---

(١) سيد قطب، معالم في الطريق (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت.])، ص ١٠.

بين النموذج العربي الاسلامي (بوصفه نموذجاً عربياً بالأساس) والنموذج الأوروبي، والذين يفهمون النهضة على أنها «انبعاث قومي» لأداء «رسالة إلى العالم أجمع» انطلاقاً من «أن الأمة التي بعثت من قبل لتقود العالم وحدها للحق والعدل والسلام لا بد لها أن تبعث من جديد في القرن العشرين. . . لرسالة مستمدة من حقيقة وجودها كأمة عربية، رسالة إما أن تؤديها عظيمة كاملة وإما أن لا تؤديها على الاطلاق»[2]: وانطلاقاً كذلك من «أن قافلة الانسانية قافلة واحدة، وقد مرّ زمن كنا فيه على رأسها وبيدنا زمام قيادتها. لذلك كانت الخطوة الأولى المترتبة علينا اليوم هي أن نعود إلى مسرح التاريخ بعد أن بقينا على الهامش طويلاً، فنتمثل الحضارة الحديثة ونهضمها لكي نستطيع أن نتجاوزها ونعطي رسالتنا إلى العالم»[3] ونقرأ في مقالة حديثة لكاتب قومي آخر: «لن ينبعث ابداع العرب إلا من خلال انبعاث ابداع العالم ثانية على صورة مشروعه الثقافي الرحماني. ذلك ما يقول خطاب حضارته المنصرمة إذ لم يخرج العرب من جاهليتهم إلا وهم يخرجون العالم حولهم من جاهليته» ثم يضيف: «وتبقى محاولة أن ينتزع العرب عقلانية الحضارة الأوروبية الموشكة على الانتحار»[4].

وإذا تواضع المفكر العربي قليلاً والتزم نوعاً ما الموضوعية، فإنه يرى في النهضة المنشودة قيام حضارة عربية جديدة، إلى جانب الحضارة الأوروبية المعاصرة و «قادرة على التفاعل معها واغنائها والسير معها في نفس الاتجاه لخلق حضارة انسانية أكثر انسانية وأكثر تطوراً وأعم نفعاً»[5]. وإذا لاحظ أحد أبناء الحضارة الأوروبية «أنه كلما اشتد تصميم العالم العربي على نزع نير الغرب الصناعي عنه، كلما ازداد تصميمه على تبني مضمونه الحضاري» أجاب العربي: «إن الشرق لا يصرّ على تبنّي الحضارة الغربية وحدها، وإنما يهدف إلى استخلاص ما يصلح من الحضارات كلها ليمزجها بحضارتها الأصلية، وليخلق من المزيج حضارة تنسجم مع التقدم في العالم كله»[6].

نستطيع أن نملأ صفحات وصفحات من أمثال هذه العبارات الصادرة عن كتّاب عرب كبار، دع عنك الشعارات ـ الاذاعية والصحفية ـ التي من نوع «المارد العربي» والتي تطلق من حين لآخر، للتعبير عن هذا الطموح إلى الانطلاق نحو «قيادة

---

(٢) منيف الرزاز، معالم الحياة العربية الجديدة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦)، ص ١٤ و٣١٠.

(٣) الياس فرح، في: دراسات في القومية، مجموعة مقالات (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠)، ص ٤٢.

(٤) مطاع صفدي، «الرحمن، السلطان، الشيطان: في جدلية الحضارة العربية والاسلامية،» الفكر العربي المعاصر، العدد ١٢ (أيار/ مايو ١٩٨١)، ص ١٦ ـ ١٧.

(٥) صلاح خالص في: مجلة الآداب (بيروت) (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٣)، ص ٧٠.

(٦) جاك بيرك، العرب وتاريخ المستقبل، ترجمة وتعليق خيري حماد؛ مقدمة هاملتون جب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١)، ص ١٤٦، هامش رقم (١).

العالم». وبوسع المرء أن يلاحظ، استناداً إلى كثير من القرائن، إن العرب لا يشكون في امكانية قيامهم بهذا الدور القيادي للعالم عندما تتحقق نهضتهم، بل يمكن القول إن «النهضة» تقترن في أذهانهم، سواء تعلق الأمر بالنموذج الأوروبي أو بالنموذج العربي الاسلامي، باحتلال مركز الطليعة والقيادة على الصعيد العالمي، وذلك بفعل هذين النموذجين نفسيهما. ذلك لأنه سواء التفت العرب إلى أوروبا اليوم أو إلى أجدادهم بالأمس، فإن «النموذج» قيادي دوماً. إن «منطق» التاريخ كما خبروه بالأمس وكما يرونه اليوم - أعني أن آلية التفكير عندهم المعتمدة على «قياس الغائب على الشاهد» - يقتضي أحد أمرين: «إما أن تكون سيداً.. وإما أن تكون مسوداً».. وبما أنهم كانوا أسياداً في الماضي فإن نفس «المنطق» يقرر «إن ما تمّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل».

«ما تمّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل» ليس فقط على صعيد «النهضة».. بل أيضاً على صعيد «السقوط». وهكذا، فكما يشهد التاريخ على أنه كانت هناك حضارات عديدة، ما ان بلغت أوج ازدهارها حتى بدأ «الهرم» يدبّ في أوصالها، لتأتي الخاتمة «المحتومة»، وهي الانحطاط والانهيار (ذلك ما حدث للحضارة المصرية وحضارات الشرق القديم والحضارة اليونانية والحضارة الاسلامية نفسها).. فإن الحضارة الغربية الحديثة المعاصرة التي «بلغت» أوج ازدهارها، لا بد أن تدخل هي الأخرى في «طور الانحطاط» ليفسح المجال للحضارة العربية المقبلة التي ستكون حينئذ مؤهلة وحدها لـ «قيادة البشرية».

وهكذا، فكما وقف ابن خلدون بالأمس شاهداً على تراجع الحضارة العربية الاسلامية وبداية نشوء وتكوّن الحضارة الأوروبية الحديثة، يُنَصِّبُ كثير من الكتّاب العرب أنفسهم اليوم، بل منذ قرن أو يزيد، «شهداء» على قرب «انهيار» الحضارة الغربية المعاصرة، وبالتالي على قرب «قيام» الحضارة العربية المستقبلية التي ستحلّ محلها في «قيادة» العالم... ولكن مع هذا الفارق وهو أن ابن خلدون كان شاهداً على واقع، أما الكتّاب العرب المعاصرون فهم «شهداء» على «حلم».

نجد هذا، ليس فقط عند رواد التيار السلفي ومن نحا نحوهم من المتأخرين، بل نجده، أيضاً عند رواد الاتجاه الليبرالي من المسيحيين العرب الذين يتمسكون بالنموذج الأوروبي ذاته. ومما له دلالة خاصة في هذا الصدد أن نجد أحد هؤلاء ينادي منذ حوالى قرن من الزمان قائلاً: «... فها قد خيّم الظلام على الغرب وعمّ، فتأمل زوالاً إذا قيل تمّ. أوَ ما ترى النزاع بدأ يسعى بين ملله، والحسد بين دوله... وهذا

دليل الدمار وطليعة الدثار. ولا بدع، فالشرق أخذ يطلب ما له، ليسترجع ما له»[7].

وإذا كان هذا الرائد الليبرالي قد أصدر هذا الحكم استناداً إلى المثل العربي القائل: «ترقب زوالاً إذا قيل تمّ» ـ والأمثال التي تفيد هذا المعنى في الأدبيات العربية كثيرة ـ فإن كتّاباً عرباً آخرين معاصرين لا يترددون في إصدار نفس الحكم استناداً إلى مفاهيم ومقولات معاصرة. وهكذا نجد بعضهم يلح على «حتمية» انهيار الحضارة الأوروبية الراهنة بسبب غلوها «المادي» «وإغفالها» الجانب الروحي، بينما يكرر بعضهم الآخر «نظريات» بعض الكتّاب الغربيين أمثال شبنجلر... وقد لا يخلو «اليساريون» منهم ممن يرى أن انهيار الحضارة الغربية «حتمية تاريخية» مستعيداً، على طريقته الخاصة، تحليل ماركس للنظام الرأسمالي وتنبؤه بانفجار تناقضاته... وإذا انفجرت... «انهارت» الحضارة المؤسسة عليها... الحضارة الأوروبية المعاصرة!

ويبحث العرب في اطار هذا النمط من «الغيبوية» النهضوية عن عوامل القوة في نهضتهم «القيادية» فيجدونها كثيرة متنوعة: فالعالم العربي ذو موقع جغرافي استراتيجي ممتاز، يطل على محيطين عظيمين ويشرف على ثلاثة بحار لا تخفى أهميتها القصوى... والأرض العربية غنية معطاء... فيها البترول والمعادن... وفيها مساحات شاسعة صالحة للزراعة... والقوة البشرية متوفرة... وأكثر من ذلك وأهم ـ في منطق «الغيبوية» النهضوية هذه ـ ذلك الماضي القيادي، وهذه اللغة الكريمة، وهذه «العبقرية» التي جعلتهم يعرفون كيف يجمعون بين «المادة والروح» مما «سيضمن» الاستمرار لنهضتهم المقبلة التي لا تنتظر سوى إفساح المجال للإمكانيات العربية الكامنة، بل لـ «المارد العربي». ويبقى بطبيعة الحال انتظار «الزعيم البطل»...

• • •

لنترك هذه الصورة الجميلة التي يرسمها «الوعي ـ الحالم» في وجدان العرب عن النهضة، ولننظر إلى الصورة الأخرى التي يحفرها في نفوسهم «الوعي ـ الكابوس» بالسقوط، فالصورة الأولى لا تفهم إلا بالصورة الثانية.

كتب أحد رواد الاتجاه الليبرالي في الفكر العربي الحديث سنة ١٨٥٩ يتساءل: «أين كان العرب وأين هم الآن؟ لقد قضى جيل آدابهم الذهبي وخيّم عليهم جيلها المظلم، وكان ابتداء جيلها المظلم أواخر الجيل الرابع عشر، وما زال ينمو ويتزايد حتى عمّ البلاد والعباد. أين الشعراء أين الأطباء أين الخطباء أين المدارس أين

---

(٧) فرانسيس مرّاش (١٨٣٦ ـ ١٨٧٣) ذكره منير مشابك في كتابه الفكر العربي الحديث.

المكاتب أين الفلاسفة أين المهندسون أين المؤرخون أين الفلكيون أين كتب هذه الفنون أين العلماء المحققون والأدباء المدققون؟ . . .»[8].

«أين كان العرب وأين هم الآن»؟ . . . ذلك هو نفس السؤال الذي طرحه، في نفس الوقت تقريباً، رائد السلفية في الفكر العربي الحديث، ولكن على طريقته الخاصة ومن منظوره الخاص. فهو لا يتحدث عن «العرب» وحدهم بل عن «المسلمين كافة» وهو لا يتجه بالسؤال إلى الآداب والعلوم وحدها. . . بل إلى كيان الأمة ذاته. وهكذا فالأمة العربية الاسلامية التي كانت «بحمية كل واحد منها كوناً بديع النظام، قوي الأركان، شديد البنيان، عليها سياج من شدة البأس ويحيطها سور من منعة الهمم. . . فصارت وهي قليلة العدد كثيرة الساحات كأنها للعالم روح وهو لها بدن عامل» هذه الأمة هي الآن قد وَهَى بنيانها «وانتثر المنظوم منها وتفرقت الأهواء وشقت العصا وتبدد ما كان مجتمعاً وانحلّ ما كان منعقداً وانفصمت عرى التعاون وانقطعت روابط التعاضد وانصرفت عزائم أفرادها عما يحفظ وجودها»[9].

ويؤرخ رائد السلفية لهذا الانحطاط فيقول: «بدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملّة الاسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم. كثرت بذلك المذاهب وتشعب الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة إلى حد لم يسبق له مثيل في دين من الأديان. ثم انثلمت وحدة الخلافة فانقسمت إلى أقسام: خلافة عباسية في بغداد، وفاطمية في مصر والمغرب، وأموية في أطراف الأندلس، تفرقت بهذا كله، كلمة الأمة وانشقت عصاها وانحطت رتبة الخلافة إلى وظيفة الملك، فسقطت هيبتها من النفوس وخرج طلاب الملك والسلطان يدأبون إليه من وسائل القوة والشوكة، ولا يرعون جانب الخلافة. وزاد الاختلاف شدة وتقطعت الوشائج بينهم بظهور جنكيز خان وأولاده وتيمورلنك وأحفاده، وإيقاعهم بالمسلمين قتلاً وإذلالاً حتى أذهلهم عن أنفسهم فتفرق الشمل بالكلية وانفصمت عرى الالتئام بين الملوك والعظماء والعلماء جميعاً، وانفرد كل بشأنه وانصرف إلى ما يليه، فتبدد الجمع إلى آحاد وافترق الناس فرقاً كل فرقة تتبع داعياً إما إلى ملك أو مذهب، فضعفت آثار العقائد التي كانت تدعو إلى الوحدة، وتبعث على اشتباك الوشيجة، وصار ما في العقول منها صوراً ذهنية

---

(8) بطرس البستاني ذكره أديب نصور في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، الفكر العربي في مائة سنة (بيروت: الجامعة، 1967)، ص 85.

(9) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: دار الكاتب العربي، 1968).

تحويها مخازن الخيال، وتلحظها الذاكرة عند عرض ما في خزائن النفس من المعلومات، ولم يبق من آثارها إلا أسف وحسرة يأخذان بالقلوب عندما تنزل المصائب ببعض المسلمين، بعد أن ينفذ القضاء ويبلغ الخبر إلى المسامع على طول من الزمان. وما هو إلا نوع من الحزن على الغائب، كما يكون على الأموات من الأقارب، لا يدعو إلى حركة لتدارك النازلة، ولا دفع الغائلة»[10].

ويستعرض المفكر القومي، في شبه تجربة وجودية «عربية»، واقع العرب، بعد مرور نحو مائة سنة على تساؤلات الرائد الليبرالي السابق، فيقول: «لو أتيح لمؤرخ تقليدي تعنيه مصائر الشعوب أن يتأمل الحياة العربية المتردية التي وجد فيها العرب أنفسهم منذ بداية هذا القرن لخطر له على الفور أن خطيئة كبرى قد اقترفت في ماضي هذا الشعب، كان من نتائجها هذا الواقع الحزين، ولا سيما أن هذا الواقع يمتد إلى عدة قرون من البؤس والفوضى والانحطاط، لا يعبر عنها انهيار الدولة وتجزئة الوطن واضطراب المجتمع فحسب، بل انها تنطوي أيضاً على أقسى صور لتردي العقول وفساد الضمائر». وكما يستعيد مفكرنا القومي «الشاب» صورة الماضي من خلال «الواقع الحزين» الذي يعيشه، يستعيد في نفس الوقت صورة الوعي العربي القديم وهو يشتكي من نفس «الواقع الحزين» الذي كان يرزح تحته. وهكذا فـ«الحكم بالانهيار على هذه الحقب المظلمة ليس ثمرة للوعي الحديث، بل إن كثيراً من الأذهان قد تمثلته في وعي ووضوح قبيل مراحل السقوط. فمنذ القرن الرابع للهجرة بدأت صيحات التذمر والشكوى تتحول إلى ادانة نهائية، واستقر في العقل الجماعي أن الانسان ينحدر إلى الهاوية وأن العالم قد أصبح في نهاية الزمان»[11].

ويسجل حفيد السلفية المتكس إلى الوراء، بلغة أشد وأعنف، هذا «السقوط»، فيقول: «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الاسلام أو اظلم. كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم، آدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة اسلامية ومراجع اسلامية وفلسفة اسلامية وتفكيراً اسلامياً.. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية»[12].

وتأتي هزيمة العرب في حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧ لتعمّق «الوعي» بالسقوط حتى في صفوف «الثوريين» العرب الذين كانوا قد بدأوا، قبيل الحرب ينظرون إلى «النظام الناصري»، وإلى جمال عبد الناصر بالذات، كعرقلة أساسية أمام

---

(١٠) نفس المرجع، ص ٣٦٢.

(١١) صدقي اسماعيل، العرب وتجربة المأساة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣)، ص ٧.

(١٢) قطب، معالم في الطريق، ص ٢١ ـ ٢٢.

تطور الوضع العربي نحو «الثورة» . . نحو «تصفية» الهياكل القديمة و «تحرير» الأرض العربية والانسان العربي . . تأتي الهزيمة، إذن، لتدفع التقدميين العرب، لا إلى التبشير بـ «التقدم» وطريقه وقوانينه، كما كانوا يفعلون من قبل، بل إلى «تنظير» الهزيمة وصياغتها في «قانون» كلي، انطلاقاً من اعادة «قراءة» تجربة، بل تجارب ـ النهضة العربية، قديماً وحديثاً. وفي هذا الإطار بالذات خصص كاتب مصري تقدمي دراسة مستفيضة لموضوع «النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث» يقول فيها: « . . . ولقد كان تدهور الفكر العربي المعاصر، ولا يزال، من أبرز صور «السقوط» الناصري بعد هزيمة ١٩٦٧، حيث لم تستطع حرب ١٩٧٣ ذاتها أن تغير الصورة، بل لعلها أفصحت أكثر عن بعض زواياها المعتمة. ولم تكن تلك الهزيمة أو الحروب كلاهما، مجرد أحداث عسكرية أو سياسية، فقد برزت هذه المعاني على السطح كالجزء العلوي من جبل الثلج الراسخ في أعماق البحر. . أما ما خفي فقد كان أعظم، كان مرتبطاً بتطور قوى الانتاج وأنماطه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. كانت هزيمة ١٩٦٧ صياغة حضارية لسقوط تجربة اجتماعية»[١٣]. ويمضي الكاتب في تحليل «ما خفي» و «ما كان أعظم» في الهزيمة، ليكتشف أن الأمر لا يتعلق بحدث تاريخي «فريد» ككل الأحداث التاريخية، بل بـ «قانون اجتماعي «يحكم» جدلية النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث» منذ فجر النهضة مع محمد علي إلى التجربة الناصرية. ويخلص الكاتب في بحثه إلى أن «المقارنة بين الفجر الأول للنهضة وسقوطها، والعصر الناصري الجديد، ليست بين رجلين، ولا حتى بين دولتين ومجتمعين قد تغلّب عليهما أوجه الاختلاف على أوجه التشابه. . بل بين «عصرين كاملين» ارتفعت فيهما ظاهرتا النهضة والسقوط إلى مرتبة القانون الاجتماعي»[١٤]. وإذا كان هذا الكاتب المصري التقدمي قد ركّز في بحثه على العوامل الداخلية، في التجربة المصرية، التي تقف وراء ما أسماه بـ «القوانين الاجتماعية ـ الثقافية المضمرة في ظاهرة النهضة والسقوط»[١٥]، فلقد سبق لكاتب ماركسي، مصري كذلك، أن عبّر عن ظاهرة النهضة والسقوط هذه في صيغة «قانون» ركّز فيه على دور الاستعمار والامبريالية العالمية. يقول: «إنه كلما قطعت النهضة العربية شوطاً في طريق التقدم، يسارع الاستعمار إلى التدخل لإجهاض هذه الحركة وروّادها، أي أن قوى خارجية كانت تبادر إلى التدخل في اللحظة التي يبدأ فيها الحصاد»[١٦]. وينظر ماركسي عربي إلى الكارثة التي أصابت العرب من خلال

---

(١٣) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٧.

(١٤) نفس المرجع، ص ٢٦١.

(١٥) نفس المرجع، ص ١٢.

(١٦) ميشال كامل في: مجلة الآداب (بيروت) (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٣).

هزيمة ١٩٦٧ فيصيح قائلاً: «بعد التطورات العربية الأخيرة المتمثلة بسلسلة انهيارية أمام اسرائيل وأمريكا، لم يعد بوسع أحد، حتى أكثر الطافراويين ايغالاً في الخيال والتفاؤل، أن ينكر أن الأمة العربية تتخبط في هزيمة شاملة مطبقة، وأن محاولة النهضة العربية الثالثة قد اندحرت وصفيت»[١٧].

ويوسع كاتب عربي آخر، قومي الاتجاه، دائرة المقارنة فينظر إلى محاولات النهضة في العالم العربي من خلال استمرار النهضة في أوروبا ونجاح الثورة في بلدان كثيرة، فيلاحظ أنه «منذ عصر النهضة إلى الآن وهذه المحاولات تتكرر: قامت مرة على يد محمد علي... وفي مرة ثانية بدأت بين الحربين نهضة استهدفت التحديث حصلت خلالها أمور كثيرة: كان الغرب في عصر النهضة الصناعية الأولى، عصر البخار فاجتاز تلك النهضة ودخل عصر الطاقة والكهرباء، ثم الثورة الالكترونية، كما حدثت ثورات اجتماعية كثيرة أيضاً، بدأت بالثورة البلشفية وتلتها الثورة الصينية ومؤخراً الثورة الفيتنامية، ولم يستطع العرب أن ينجزوا أي نوع من أنواع الثورتين: العلمية أو الاجتماعية السياسية، ولم يستطيعوا أن يقيموا دولتهم القومية أو أن يقدموا الضمانات القانونية الضرورية لنشوء العمران»، ليس هذا وحسب بل إن المسافة بين تخلّف العرب وتقدم العالم الصناعي «تزداد ولا تنقص: في القرن التاسع عشر كانت المسافة بسيطة نسبياً بين المجتمع المصري والشامي وبين المجتمعات الغربية الصناعية... كان العرب إلى حد ما على اطلاع بما يجري في العالم، وكانوا أكثر قدرة على محاكاته، أما الآن فالمسافة تتسع وتنظيم المجتمع يتعقد ومعطيات السياسة العالمية تتشابك، ويضيّق على العرب شيئاً فشيئاً بحكم تصارع القوى»[١٨].

ويذهب منظّر «النهضة والسقوط» في المقارنة إلى أبعد من ذلك، ليستخلص نتيجة أكثر مأساوية: يقول «ولعلنا نصاب بالهلع إذا تذكرنا أن المسافة الزمنية التي تفصل بين نهاية ازدهار الحضارة العربية الاسلامية الأولى وبداية النهضة الحديثة في القرن الماضي تبلغ حوالى ألف سنة، مما يثير تساؤلاً مروعاً هو ما إذا كنا قد دخلنا بالفعل مرحلة انحطاط جديدة ستدوم ألف سنة أخرى. ولكن الجواب الأكثر ترويعاً هو أنه إذا كان ممكناً لأسلافنا أن يناموا كأهل الكهف عشرة قرون، فإن العصر الجديد يخلو من الكهف ويستحيل فيه النوم الحضاري الطويل، بل هو يضعنا في مفترق طرق حاسم لا رجعة فيه: فإما التقدم وإما الانقراض، ولا طريقاً ثالثاً أو وسطاً بينهما»[١٩].

---

(١٧) ياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٧٦.

(١٨) انطوان مقدسي [وآخرون]، «ندوة شؤون عربية: الفكر العربي في مواجهة العصر»، إعداد محي الدين صبحي، شؤون عربية، العدد ٢ (نيسان/ ابريل ١٩٨١)، ص ٢٥٦.

(١٩) غالي شكري، «المفترق: الانهيار أو عصر نهضوي جديد»، دراسات عربية، السنة ١٦، العدد ١٢ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٠)، ص ١٠ - ١١.

ربط النهضة بـ «قيادة الانسانية»، التأكيد على حتمية «سقوط الغرب»، تعميم «الانحطاط» على القسم الأكبر من التاريخ العربي، تحميل «قوى خارجية» مسؤولية تراجع الحضارة العربية وسقوطها، النزول بـ «الانحطاط» الراهن إلى مستوى «الاندحار» و «الانقراض»... تلك هي العناصر الرئيسية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر حول: «النهضة والانحطاط». وإذا كان هذا الخطاب يقدم هذه العناصر، تارة منعزلة منفردة كأطروحات أو اشكالات مستقلة، وتارة مرتبة بشكل يوحي بأن الأمر يتعلق بـ «مراحل» في التاريخ العربي الحديث، فإنه إنما يفعل ذلك من أجل اخفاء بنيته الداخلية، أعني: التستر على الترابط البنيوي القائم بين هذه العناصر، حتى لا تنكشف تناقضاته، وبالتالي حتى لا يظهر عجزه عن إضفاء «المعقولية» على نفسه: نقصد تبرير نفسه كخطاب يرى «الحلم» من خلال الشروط التي ترجّح امكانية تحقيقه.

هكذا رأيناه يبرر ارتفاعه بـ «النهضة»، المنشودة إلى مستوى «قيادة الانسانية» بكون نهضة الماضي كانت كذلك، وتأسيساً على أن «ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل»، كما وجدناه يؤكد على «سقوط الغرب» استناداً «إلى حجج» يستقيها من «استقراء» حضارات الماضي أو تأسيساً على «نظريات» يلتقطها من كتابات بعض المفكرين في الغرب... أما تعميم «الانحطاط» ـ أو «السقوط» ـ على القسم الأكبر من التاريخ العربي الاسلامي فيجد تبريره في ابراز بعض مظاهر «الانحراف» الحاصل في وقت مبكر من هذا التاريخ نتيجة تدخل عوامل «خارجية»، وبالمقابل يقع التأكيد على صفاء «النبع»، الشيء الذي يجعل «الانحطاط» مسألة «طارئة»... وأما مسؤولية «القوى الخارجية» في هذا الانحراف فـ «واضحة»، والتاريخ العربي الاسلامي «يقدم» البرهان على أن «الدخيل» من العناصر، اجتماعية كانت أو فكرية، كان هو المسؤول عن أنواع كثيرة من «السقوط». وأخيراً فلا شيء يقبل التبرير مثل الحديث عن «المستقبل المنشود» و «النهضة القيادية» بلغة «الاندحار» و «الانقراض»، إذ يكفي ابراز الهوة القائمة ما بين «الانحطاط» ـ أو التخلف ـ العربي الراهن، وبين «التقدم» الذي تعيشه، وتنميه بسرعة مذهلة، الدول الصناعية وعلى رأسها الغرب الامبريالي.

بيد أن هذه «المعقولية» التي يضفيها الخطاب النهضوي العربي، على نفسه، بطرح هذه القضايا مستقلة منعزلة، تنهار تماماً لتنكشف عن «لا معقول» فظ غليظ، بمجرد ما يُماط الستار عن الترابط الخفي الذي يجعل من هذه القضايا أو العناصر بنية مكتملة يكتسب كل عنصر فيها معناه الحقيقي من علاقته بالعناصر الأخرى. وبما أننا نقصد بـ «المعقولية» هنا قدرة الخطاب على رؤية حلمه النهضوي من خلال الشروط التي تسمح ـ منطقياً وواقعياً ـ بتحقيقه، وفي ذات الوقت تبرير هذه الرؤية داخل نفس الشروط، فإن «اللامعقول» في هذا السياق يعني اصطدام الخطاب النهضوي

بـ «استحالة» تحقيق حلمه ذاك نظراً لعدم معقولية الشروط «الضمنية» التي تؤسس ذلك الخطاب. . . وبعبارة أخرى، فإذا كان الخطاب النهضوي خطاباً حالماً بطبيعته ذاتها فإن ما يجعل منه خطاباً ايديولوجياً، أي مشروعاً نظرياً للنهضة، قابلاً للتحقيق هو تلك الرقابة العقلية التي تحرص على توافر الحد الأدنى من التوازن ما بين الذاتي والموضوعي في الحلم النهضوي. . . والخطاب النهضوي العربي، كما تعرّفنا عليه في الصفحات الماضية، ينعدم فيه، أو يكاد، هذا التوازن: فهو في «حالة» يلغي الشروط الموضوعية وبالتالي يجعل من الرغبة الذاتية الحقيقية الوحيدة المطلقة. وهو في «حالة» أخرى يفعل العكس تماماً، إذ نجد فيه هذا العنصر الذي يتضاءل إلى درجة فقدان الثقة بالنفس أمام معطيات الواقع السلبية التي ينظر إليها، في هذه الحالة، وكأنها المعطى الوحيد.

لنحلل على ضوء هذه الملاحظة مواقف الاتجاهات الرئيسية التقليدية في الفكر العربي الحديث من قضية النهضة. . . وسنرى أن هذه المواقف ترجع في النهاية إلى موقف واحد، لأنها تصدر عن نفس الاشكالية.

عندما يقرر السلفي أن العرب والمسلمين عامة لم ينهضوا إلا بمثل ما نهضوا به بالأمس، مستعيداً قولة الإمام مالك «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، فهو يفكر في النهضة داخل مجال خاص، داخل منظومة مغلقة هي تلك التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي الاسلامي في القرون الوسطى والتي تشكل اطاره المرجعي الوحيد: هكذا نجده «يرى» القبائل العربية التي كانت «تأكل بعضها بعضاً» قبل الاسلام تنقلب بفعل «العقيدة» إلى أمة واحدة تؤسس دولة الاسلام. . . التي «يتابع» خطاها عبر الزمن فـ «يشاهدها» تنمو وتتوطد وتتقوى. . . هكذا «يرى» النهضة العربية الاسلامية مزدهرة تنشر اشعاعها انطلاقاً من مراكز عديدة في آسيا وافريقيا وشبه الجزيرة الايبيرية. . . مما جعل تلك النهضة تتسلم بالفعل «قيادة» الانسانية. والسلفي عندما يفكر داخل هذا النموذج وبواسطته ويطالب باقتفاء أثره والسير على «هداه» يعتقد مخلصاً أنه يقترح الطريق «الأمثل» الذي يتلاءم مع «واقعنا» الذي يندمج في خطابه مع «معطيات» تاريخنا. . . الطريق الذي ينسجم أيضاً مع اتجاه «التاريخ». . . لا بل مع «الارادة الإلهية»، وهو في كل ذلك يشعر شعوراً قوياً بـ «تماسك» منطقه و «تاريخية» رؤيته، ولذلك نجده يرد على الاعتراضات أو الأطروحات المختلفة بانفعال ونضال.

ما الذي يؤسس هذا الخطاب؟ ما الذي يجعله خطاباً مطابقاً في عين صاحبه؟ هناك عنصر أساسي مسكوت عنه في الخطاب السلفي بل في كل خطاب يستعيد نهضة العرب بعد ظهور الاسلام ليجعل منها الأساس والمرتكز. . . عنصر يشكل أحد

الشروط الموضوعية التي مكّنت تلك النهضة من «قيادة العالم»: إنه انهيار الامبراطوريتين، الفارسية والرومانية. وسواء قلنا إن العرب هم الذين أسقطوا هاتين الامبراطوريتين عندما انطلقوا بالفتح الاسلامي... أو تبنينا الرأي القائل بأن انهيارهما ـ نتيجة الحروب التي كانت قائمة بينهما قبل الاسلام ـ هو الذي مكّن العرب من تحقيق نهضتهم القيادية تلك، فإن النتيجة بالنسبة لموضوعنا واحدة، وهي أن الخطاب السلفي ـ دينياً كان أو قومياً ـ لا «يستقيم» بنيانه إلا بالسكوت عن هذا الشرط الموضوعي... الشيء الذي يدفع بالمقابل إلى تضخيم الشرط الذاتي. وبعبارة أخرى ان ما يسكت عنه السلفي ـ وهذا ما يؤسس خطابه ـ هو أن «حضور» النهضة العربية الاسلامية وقيادتها للإنسانية، في الماضي لم يكن ممكناً إلا مع «غياب» الآخر... الفرس والروم معاً. والسلفي لا يقبل، بطبيعة الحال، هذا الاعتراض، لا يريد أن يسمعه، بَلْهَ أن يفكر فيه. ذلك لأن استحضار هذا العنصر الموضوعي سيكشف الغطاء عما هو «مبعد» و «مقموع» في خطابه، وبالتالي سيفضح هذا الخطاب وينسفه نسفاً: إن «منطق» السلفي، بل «المنطق العربي» عموماً يقوم على آلية ذهنية محورية هي قياس الغائب على الشاهد ـ الذي يتخذ هنا صورة قياس الحاضر على الماضي ـ والدعوى السلفية القائلة لا ينهض العرب اليوم إلا بما نهضوا به بالأمس لا «تستقيم» إلا إذا تم السكوت في حلم النهضة المنشودة اليوم عن نظير ما سكت عنه في قراءة نهضة الأمس. وبعبارة أخرى ان «النهضة القيادية» المنشودة والمؤسسة ـ بواسطة القياس ـ على نهضة الماضي غير ممكنة التحقيق، على مستوى الخطاب السلفي، إلا بغياب «الآخر» الذي هو بالنسبة للحاضر الراهن: «الغرب» وهكذا، فكما كان سقوط الفرس والروم شرطاً في قيام نهضة العرب في الماضي، وهذا ما يسكت عنه الخطاب السلفي عن عمد وإصرار، فإن «سقوط الغرب» الراهن شرط في قيام «النهضة القيادية» المنشودة... وهذا ما يقمعه نفس الخطاب بكل قوة اللاشعور.

من هنا، إذن يجب أن ننظر إلى ظاهرة التبشير بـ «سقوط الغرب» التي تشكّل كما رأينا أحد العناصر الأساسية في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر. إن هذا الخطاب يقدم «سقوط الغرب»، لا كأمنية ولا كرغبة ـ كما هو الحال لا شعورياً ـ بل كنتيجة لأسباب من «صميم» الحضارة الغربية ذاتها، أي نتيجة عوامل «موضوعية» («الإغراق في الماديات واهمال الروحيات»، «التنافس والخصومات»... وأيضاً، «التناقضات الداخلية الرأسمالية»؟). غير أن هذا ليس سوى أسلوب من أساليب التمويه والكذب على الذات. ذلك أن «سقوط الغرب» في الخطاب النهضوي العربي يمليه الشعور الدفين والمقموع باستحالة «النهضة القيادية» العربية الاسلامية مع «حضور» الغرب كنهضة قائمة، وإذن فلا بد من سقوط هذا الغرب.

وإذا أعدنا الآن، على ضوء هذه الملاحظات، قراءة الشعار السلفي المشهور: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، أمكننا أن نتبين بسهولة الدور البالغ الخطورة الذي تلعبه كلمة ما ـ النكرة ـ في بنيته. إن فضح هذه الكلمة ـ النكرة ـ سيجعل ذلك الشعار يفقد عموميته، بل يفقد كل مبرر منطقي... إنه سيصبح كلاماً غير مستساغ من طرف السلفي ذاته.. وإلا فمن يقبل أن ينسب إليه القول: لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بأمور منها «سقوط الغرب»..؟ إنه «اللامعقول» بعينه... إنه الحكم بالاستحالة على «صلاح» هذه الأمة، وبالتالي على «النهضة القيادية» المنشودة.

ولا يختلف «منطق» الليبرالي العربي عن منطق السلفي، إذ لا فرق بينهما إلا في نوع الاطار المرجعي الذي يفكر كل منهما داخله. أما طريقة التفكير وأسسه فواحدة. ذلك أن داعية الليبرالية والتقنوية عندما يقرر بإصرار: «لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادىء الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»[20] يسكت هو الآخر عن واقع تاريخي أساسي، هو أن هذه المبادىء كانت نتائج لمسلسل نهضوي طويل، وان أوروبا عندما دخلت في هذا المسلسل النهضوي لم يكن هناك من ينافسها ولا من يقمع تقدمها بأي شكل من أشكال القمع (استعمار... حماية... امبريالية) بل بالعكس، لقد ارتبط تطور ونمو هذا المسلسل بتحولها هي نفسها إلى قوة قامعة. لقد كان «الآخر» بالنسبة إليها موضوعاً لها... ولم يكن ذاتاً تنافسها. يسكت الليبرالي العربي عن هذه الحقيقة التاريخية لأنه يدرك لا شعورياً أنه إن تركها تنضم إلى عناصر خطابه أفسدت عليه دعواه. ذلك أن مضمون كلمة «ما» في الشعار الليبرالي العربي القائل: «لن ننهض إلا بما نهضت به أوروبا» سينتقل، هو الآخر حينئذ من العموم إلى الخصوص ليصبح كما يلي: لن ينهض العرب إلا بأمور نهضت بها أوروبا من قبل، من بينها ـ ضرورة ـ غياب كل منافس ومعترض، الشيء الذي يعني غياب أوروبا ذاتها. ويحاول الليبرالي العربي أن يتجنب هذا «اللامعقول» فيطالب بالرجوع إلى «الليبرالية الأصلية»[21]، وقد لا يتردد في الدعوة إلى «محاربة» أوروبا الاستعمار والامبريالية، ولكنه يتجاهل طرح مشكلة الوسيلة: هل يمكن محاربة أوروبا المعاصرة ـ من الخارج ـ بواسطة «الليبرالية الأصلية» تلك، ليبرالية القرن الثامن عشر؟

ويأتي الموقف التوفيقي ليحاول الجمع بين «الحُسْنيين»: بين «أحسن» ما في النموذج العربي الاسلامي و«أحسن» ما في النموذج الأوروبي، ناسياً أو متناسياً أن

---

(٢٠) سلامة موسى، ما هي النهضة؟ (القاهرة: مؤسسة سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د. ت.])، ص ١٠٨.

(٢١) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ١١.

«أحسن» ما في النموذج الأول هو ما يتبناه السلفي وإن «أحسن» ما في النموذج الثاني هو ما يتبناه الليبرالي. . . وإذن فداعية التوفيق يسكت عما سكت عنه السلفي من جهة وعما سكت عنه الليبرالي من جهة ثانية، وبذلك يتبنى «اللامعقول» في موقف كل منهما: إنه يضع كشرط للنهضة غياب غرب الأمس وغرب اليوم معاً.

نستطيع، بعد الذي تقدم، أن نصوغ العلاقة الثاوية خلف عناصر الخطاب النهضوي العربي بكل اتجاهاته كما يلي: عندما يسقط الغرب ستنعدم القوى الخارجية المعرقلة لنهضتنا وإذ ذاك ستتولى قيادة البشرية. وواضح أن طرح القضية بهذا الشكل سيجعل من «النهضة المنشودة» حلماً غير قابل للتحقيق نظراً للامعقولية الشرط الموضوعي الذي يفترضه هذا الحلم ويؤسس نفسه عليه، نقصد بذلك «سقوط الغرب» أو «انعدام القوى الخارجية».

ونحن عندما نصوغ المسألة على هذا الشكل، بهدف تعرية جانب اللامعقول في الحلم النهضوي العربي، لا نقلل أبداً من دور الاستعمار والامبريالية العالمية وربيبتها الصهيونية في عرقلة نهضة العرب وقمع كل تحرك حقيقي يقومون به نحو تحقيق حلمهم المشروع في الوحدة والتقدم، ولكن الذي نريد ابرازه هو عدم قدرة الخطاب النهضوي العربي على استيعاب هذه الحقيقة استيعاباً عقلانياً ضمن الشروط الموضوعية والذاتية التي تغذيها وتجعل منها ما هي عليه. ولذلك نجده يعبّر، في الأعم الأغلب، عن «أحوال» نفسية وليس عن حقائق موضوعية ولا عن تطلعات خاضعة للرقابة العقلية.

إن غياب الآخر هو فعلاً شرط في نهضة العرب، ولكن لا شيء يبرر معادلة هذا «الآخر» بـ«سقوط الغرب»، ولا ربط «النهضة» بـ«قيادة الانسانية» أو ما أشبه ذلك من الطموحات. إن «الآخر» في الواقع العربي الراهن هو مزيج من المعطيات الذاتية والموضوعية تشكل رواسب الماضي وتدخلات الامبريالية أهم عناصرها. وواضح أن طرح القضية انطلاقاً من تحليل موضوعي واقعي علمي - ولا بد من التأكيد على هذه الأوصاف رغم تداخل معانيها - سيحوّل المشكل الذي يعانيه العرب من مشكل صياغة «حلم مطابق» للنهضة إلى قضية التحرر الوطني والخروج من وضعية التبعية والتخلف. ومن دون شك، فإن هذا الطرح الواقعي - العلمي سيحرر الخطاب النهضوي العربي من مقولاته الفارغة وتأثيرها على الوجدان العربي الراهن ليرتفع إلى المستوى العقلاني الذي يمكنه من التفكير في مشروعه المستقبلي انطلاقاً من تحليل الواقع الملموس بدلاً من التفكير فيه انطلاقاً من سراب الحلم وهواجسه.

صحيح أنه حدث في بعض الفترات. وبكيفية خاصة في أوائل الستينات من هذا القرن أن اتجه الخطاب العربي هذا الاتجاه. ففي تلك الفترة اختلفت أو كادت

تختفي من ذاك الخطاب مقولة «النهضة» وتوابعها لتحلّ محلها مقولة «الثورة» وتوابعها. . . ولكن ما إن وقعت هزيمة ١٩٦٧ حتى أخذ الخطاب العربي يتكص إلى الوراء، لا ليتحصن في مواقع صلبة بروح الواقعية الثورية ـ وعلى نفس الطريق ـ بل ليركن إلى أطلال الماضي يستعيد حلم النهضة وسط كابوس الهزيمة. هكذا بصورة لا تكاد تصدق ارتد الخطاب العربي «الثوري» إلى ما قبل قرن من الزمن ليطرح من جديد نفس القضايا التي كان ينظر إليها قبل الهزيمة على أنها تجووزت وأن قضايا أخرى جديدة قد حلت محلها، على صعيد الخطاب، لتعبّر ليس فقط عن تقدم هذا الخطاب بل أيضاً عن مسايرته لقضايا العصر الأساسية، قضايا الثورة الاشتراكية والوحدة القومية. . . الخ.

ما الذي يبرر هذه «الردة»؟

لا شك أن الذي يقارن بين الواقع الاقتصادي الاجتماعي السياسي الذي كان يعيشه العرب قبل حرب ١٩٦٧ والواقع الاقتصادي الاجتماعي السياسي الذي أصبحوا يعيشونه بعدها لن يجد قط ما به يمكن تبرير تلك الردة على صعيد الفكر، فظروف العرب الاقتصادية الاجتماعية السياسية ظلت هي هي قبل الهزيمة وبعدها: فلا المنشآت الاقتصادية دمرت ولا الطبقات تزحزحت من مواقعها ولا أساليب الحكم تغيرت. . . إن «كل» ما حدث على صعيد الواقع هو انكسار جيوش واحتلال أراض، الشيء الذي لا يعني ـ على صعيد الواقع كذلك أكثر من الواقعة التالية: وهي أن العرب خسروا حرباً أخرى مع اسرائيل[٢٢]. الشيء الذي كان محتملاً على كل حال. فلماذا إذن كان وقع هذه الخسارة على الوعي العربي عظيماً مهولاً بالشكل الذي رأينا؟

إن «الردة» على صعيد الفكر مع بقاء الواقع المادي ثابتاً يطرح جوهر العلاقة بين الفكر والواقع. وبعبارة أخرى ان تلك الردة تعني أن الفكر العربي قبل حرب ١٩٦٧ لم يكن يعبر عن معطيات الواقع العربي الحقيقية القائمة آنئذ بل كان يعبّر عن «واقع» آخر كان يعيشه العرب على صعيد الحلم. وعندما حلّت بهم الهزيمة اصطدموا بالواقع الحقيقي الذي يعيشونه ويتحركون في اطاره فتحوّل حلمهم ذاك، بكل سرعة لازمانية ـ الحلم، تحول إلى كابوس، وأصبح خطابهم، المنفصل دوماً عن الواقع، يعبّر هذه المرة عن «الحلم ـ الكابوس» بدل التغني بحلم «الثورة» و «الوحدة والاشتراكية». . . حلم «القضاء على اسرائيل». . .

هكذا يتضح أنه لا مقولات «الثورة» و «الوحدة» و «الاشتراكية» التي سادت في

---

(٢٢) لا مجال تماماً لمقارنة هزيمة ١٩٦٧ بما حل بفرنسا أو بألمانيا أو باليابان في الحرب العالمية الثانية.

الخطاب العربي قبل حرب ١٩٦٧، ولا مقولات «الانحطاط» و«السقوط» و«الفجيعة» التي هيمنت وتهيمن على نفس الخطاب بعد تلك الحرب، وإلى الآن، لا هذه ولا تلك كانت تعبّر أو هي تعبّر الآن عن واقع موضوعي، أو عن أي شيء له ارتباط موضوعي بهذا الواقع، بل لقد كانت مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ولا زالت، مقولات فارغة جوفاء تعبّر عن آمال أو مخاوف ليس غير، الشيء الذي جعلها، تعكس أحوالاً نفسية وليس حقائق موضوعية. وبعبارة أخرى، يجب القول إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر كان في جملته، ولا يزال، خطاب وجدان وليس خطاب عقل. . . لقد كان ولا يزال يعبّر عما «يجده» الكاتب العربي في نفسه من انفعالات إزاء الأحداث وليس عن منطق هذه الأحداث. . .

وتلك نتيجة لعلها ستجد في الفصول القادمة ما يؤكدها ويبرر تعميمها على مختلف أصناف هذا الخطاب.

ثانياً: الأصالة. . . والمعاصرة

تطرح قضية «الأصالة والمعاصرة» نفسها على الفكر العربي، الحديث والمعاصر، على أنها القضية الأولى والأساسية في اشكاليته، القضية الأكثر التصاقاً به، بمقوماته ومضمونه، بأدواته وأساليب عمله. وإذا كنا قد سجلنا من قبل غياب «نقد العقل» في الخطاب العربي المعاصر. فإن الحديث عن الطريقة أو الكيفية أو الوجهة التي تمكّن من «النهوض» بهذا العقل حديث متواصل ومسترسل، منذ بدء اليقظة العربية الحديثة إلى اليوم، وذلك إلى درجة تسمح بالقول إن الخطاب النهضوي العربي هو أساساً خطاب في «تحديث العقل العربي».

ولا يتعلق الأمر هنا بخطاب متطور يتجاوز نفسه ومشاكله باستمرار، بل بخطاب يكرر نفسه ويطرح نفس المشكلة ويدور حول محور ظل دائماً هو هو قطباه: التراث (أو الأصالة) من جهة والفكر الأوروبي (المعاصرة = الحداثة) من جهة أخرى. ومن هنا كانت الاتجاهات أو التيارات التي يمكن للمرء أن يرصدها ويقارن بينها في هذا الخطاب لا تختلف في همومها ومضمونها ولغتها إلا باختلاف موقعها على ذلك المحور، فما كان في الوسط فهو توفيقي وما كان في أحد القطبين فهو إما سلفي ينشد الأصالة وإما عصراني ينشد الحداثة. ولا يعني هذا التصنيف وجود فواصل واضحة بين المواقع، ولا أن هذه المواقع ثابتة، بل الملاحظ هو أن هناك دائماً انزلاقاً في المواقع وتداخلاً في الاتجاهات مما يجعل من التصنيف مسألة نسبية إلى حد كبير.

هذا إذا نظرنا إلى هذا الخطاب من حيث مضمونه واتجاهه. أما إذا نظرنا إليه من الزاوية التي تهمنا هنا، أي من حيث طبيعته وخصائصه كخطاب في «تحديث العالم

العربي» صادر عن هذا العقل نفسه، فإن مجال تلك النسبية سيضيق إلى درجة يصبح معها التصنيف مسألة شكلية تماماً، مسألة تفرضها طريقة العرض لا الموضوع المعروض.

لنتبنَّ، إذن، التصنيف الشائع مع بعض التلوينات التي تفرضها اللغة التي يستعملها، بل يستعيرها، هذا المفكر أو ذاك، ولنبدأ بالاستماع إلى الخطاب السلفي يشرح وجهة نظره في «تحرير العقل».

* * *

كان الخطاب السلفي ولا يزال ينوّه بـ «العقل» ويدعو إلى الاحتكام إليه. ولكن أي عقل؟ إنه العقل الذي يرجع في اشتقاقه إلى «عقلت البعير إذا جمعت قوائمه»[23] ومنعته من الحركة أي من «النهوض»، ويرجع في أساسه الأخلاقي - الديني إلى: «وسُمّي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه»[24] ويستمد فعاليته و «اجرائيته» من كونه «يعقل عن الله» إما بـ «فكر ونظر» كما يقول المتكلمون، وإما بـ «ببصيرة ومعرفة» كما يقول المتصوفة السنيون[25]. إنه في الجملة «العقل الأشعري» الذي حدّده الغزالي تحديداً صريحاً واضحاً حينما وصفه بأنه «العقل الذي يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه»[26]، وأخيراً، وليس آخراً، انه العقل الذي يتحدث عنه وبه «الشيخ» رائد السلفية الحديثة حينما حدد المهمة الأساسية لدعوته الاصلاحية في: «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردّ من شططه وتقلل من خلطه وخبطه. العقل الذي يصبح «على هذا الوجه صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس واصلاح العمل»[27].

«العقل السلفي» إذن، مكبوح الجماح مردود «الشطط»، لا ينتج العلم، بل هو

---

(٢٣) انظر مادة «عقل،» في: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ - ١٩٥٦).

(٢٤) نفس المرجع.

(٢٥) انظر رسالة: أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، ماهية العقل، تحقيق حسين القوتلي (بيروت: دار الكندي؛ دار الفكر، ١٩٧٨).

(٢٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ)، ج ١، ص ٦.

(٢٧) محمد عبده، أورد هذا النص أحمد أمين في كتابه: زعماء الاصلاح في العصر الحديث (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ٣٢٧. هذا والتشديد من عندنا (م. ع. ج.).

«صديق» له فقط، يبحث في «أسرار الكون» ولكن مع «احترام الحقائق الثابتة»... إنه «عقل الماضي». لا بل «العقل السُّني» الذي «ردع» و«كبح» مسيرة «نهضة» الماضي التي شيّدها عقل المعتزلة والفلاسفة والعلماء.

وهكذا فـ«تحرير الفكر»، في المنظور السلفي عموماً، لا يعني الخروج بـه من الدائرة التي كان يتحرك داخلها أثناء عصر «الانحطاط»، عصر ما قبل النهضة، بـل يعني فقط اعادة موضعته داخل هذه الدائرة نفسها. وبعبارة أخرى: لقد فكّر الشيخ في «تحرير الفكر» داخل الحقل المعرفي ـ الايديولوجي القديم وضمن اشكاليته. إن مفاهيم: «التقليد» و«طريقة سلف الأمة»، و«ظهور الخلاف» و«الينابيع الأولى» و«موازين العقل البشري» و«شطط العقل...»، كل هذه المفاهيم كانت، ولا تزال، عناصر أساسية في بنية فكرية ثقافية هي ذاتها تلك التي كانت سائدة من قبل، والتي كان من المفروض أن تنطلق النهضة من كسرها وتشييد أخرى مكانها. هنا أيضاً، وفي مجال «الفكر» كذلك، تصبح النهضة هي «بعث ما مضى، لا خلق شيء جديد»[28]. ليس هذا وحسب، بل إن عبارة «قبل ظهور الخلاف»، ذات دلالة في هذا الصدد. ذلك لأن «تحرير الفكر» بالرجوع به إلى مرحلة ما قبل «ظهور الخلاف» ـ في التاريخ العربي الاسلامي ـ معناه الرجوع به إلى مرحلة ما قبل «ظهور العقل» في الحياة الفكرية العربية الاسلامية. وتلك هي الدلالة العميقة لما ترمز إليه ـ على الصعيد الابيستيمولوجي ـ العبارة المتوارثة منذ الإمام مالك: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» التي كانت ولا زالت شعاراً لكل رؤية اصلاحية سلفية.

إذا كان المصلح السلفي قد فكّر في الاصلاح والتحرير بعقل ينتمي إلى الماضي العربي الاسلامي ويتحرك ضمن اشكاليته، فإن الليبرالي العربي قد بشر بالنهضة والتقدم بواسطة «مركّبات ذهنية»[29] تنتمي إلى الماضي ـ الحاضر الأوروبي، «مركّبات» التقطها كما يقول من أفواه كل من ابسن وشو وولز وفولتير وروسو وداروين وسبنسر وفرويد وماركس وغيرهم من أقطاب الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر. إن الليبرالي العربي هنا يسكت تماماً عن الماضي العربي، فهو لا يدخل في اهتمامه بل يبعده بكل إصرار. إنه يريد «تخريج الرجل العربي العصري ـ الذي ـ لا يرجع تاريخه إلى أكثر من خمسمائة سنة حين شرع الأوروبيون يعتمدون المعارف العلمية بدلاً من العقائد الموروثة»[30].

---

(٢٨) بيرك، العرب وتاريخ المستقبل، ص ٤٢. والعبارة كاملة كما يلي: «والاشارة إلى الوجود الدائم للماضي تدل على أن ما ينشده العرب هو بعث ما مضى لا خلق شيء جديد».

(٢٩) التعبير لسلامة موسى. انظر: سلامة موسى، تربية سلامة موسى (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨)، ص ١٠١.

(٣٠) سلامة موسى، التثقيف الذاتي (القاهرة: مطبعة التقدم، [د. ت.])، ص ٨٠.

«تخريج الرجل العربي ـ الذي ـ لا يرجع تاريخه إلى أكثر من خمسمائة سنة» الأخيرة من التاريخ الأوروبي؟ كيف يمكن توريث العربي تاريخاً غير تاريخه؟ كما يمكن سلخه بالمرة عن ماضيه، بل عن بيئته ومحيطه؟ أسئلة لا يطرحها الليبرالي العربي لأن النهضة في نظره إما أن تكون أوروبية الطابع والمقومات وإما أن لا تكون. إنه يرى «انه ليس من المستطاع أن تأخذ أمة بالحضارة العصرية إذا كانت تعيش ثقافة قديمة لم تستطع في تاريخها الماضي إلا أن تنتج الحضارة الزراعية فقط... لا يمكن لأمة أن تعيش في حضارة صناعية ما لم تخلق الثقافة العلمية التي أدت إليها، وهي إذا أهملت هذه الثقافة العلمية فإنها سرعان ما تعود إلى الحضارة الزراعية التي تنتكس إليها كل أمة حين تتقهقر ثقافتها»[٣١]. وإذن، فإن «القراء العرب يحتاجون إلى التنوير الغربي لعقولهم الشرقية»[٣٢] وليس إلى ثقافتهم الزراعية، «الغيبية»، التي ولّى زمانها، إنهم يحتاجون إلى «المبادىء الأوروبية» وليس إلى القيم الماضية.

هل حقق الليبرالي العربي حلمه؟ هل استطاع «تخريج الرجل العربي العصري» الذي ينتمي إلى التاريخ الأوروبي، تاريخ الخمسمائة سنة الماضية؟

لقد التقط الليبرالي العربي «مركّبات ذهنية»، وأحياناً يسميها «مركّبات نفسية» من فضاء الفكر الأوروبي الحديث وأخذ ينثرها في الفضاء العربي على شكل «متنوعات» صحفية الطابع، وبـ «لغة التلغراف»، مركّبات لا رابطة بينها، بل هي بـ «نماذج» أو «موديلات» من السلع الأجنبية أشبه، مركّبات مقطوعة الصلة بموطنها، غريبة يتيمة في الفضاء الذي تُنقل إليه، فكان طبيعياً أن لا تلقى إلا أصداء خافتة متقطعة سرعان ما تتلاشى أمام أمواج حركة «البعث» السلفية، حركة بعث «الثقافة الزراعية» (؟) ذاتها. ولم يكن الليبرالي العربي غافلاً عن ذلك، بل كان يسيه ويقلق منه ولا يتردد في إبداء أسفه وضجره إزاءه. يقول «لقد انطلقت في أيامنا حيوية جديدة في بلادنا، تجدد القيم والأوزان في معاني الحياة والاجتماع والرقي، ولكننا لا نزال في اختلاط وارتباك وتردد، لا نعرف هل نأخذ بالقيم القديمة أم بالقيم الجديدة»؟ ويتساءل مستنكراً: «ما هي النهضة، هل هي القيم القديمة»؟ لقد كان يعيش المستقبل و «كابوس» الماضي جاثم على صدره، أما الحاضر فهو متردد في شأنه: إنه يضيق ذرعاً بالمستعمر ويتمنى رحيله ولكنه يخشى أن تكون النتيجة انتصار السلفي عليه. يقول: «إن أسوأ ما أخشاه أن ننتصر على المستعمرين ونطردهم، وأن ننتصر على المستغلين

---

(٣١) سلامة موسى، ما هي النهضة؟ (القاهرة: دار الجيل للطباعة، [د. ت.])، ص ١١٦ و١٣٠.
(٣٢) نفس المرجع، ص ١٣٠.

وتخضعهم، ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا، ونعود إلى دعوة: عودوا إلى القدماء»[33].

لماذا التخوف من أن تنتصر القرون الوسطى علينا ونحن نعيش حلم النهضة؟

سؤال لم يستطع الليبرالي العربي طرحه ولا مناقشته، لأنه سؤال يجره إلى التاريخ، وهو لا «تاريخ» له. الليبرالي العربي لا «تاريخ» له بمعنى أنه يفكر ويحلم بـ «مركبات ذهنية» وجدها خارج تاريخه جاهزة فتبناها قافزاً هكذا على ما كان يجب البدء به: تصفية الحساب مع «القرون الوسطى» انطلاقاً من «العودة إلى القدماء»، لا من الهروب منهم».

هكذا يلتقي السلفي والليبرالي العربي على صعيد واحد، فكلاهما يرى «النهضة» في القفز على التاريخ، لا في صنعه. الأول يراها في «العودة إلى طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف»، والثاني يراها في العودة إلى «المبادىء الأوروبية» ولنقل «قبل ظهور الاستعمار». نعم لقد خاض السلفي معارك مع بعض مخلفات عصر الانحطاط الذي يشكّل «القرون الوسطى» - العربية الاسلامية - وبكيفية خاصة مع الطرقية والشعوذة، ولكنه خاض هذه المعارك لا بـ «عقل» ما بعد عصر الانحطاط بل بـ «عقل» ما قبله، لا بـ «عقل» الغد بل بـ «عقل» الأمس. ومثل ذلك فعل «الليبرالي» العربي: فقد خاض هو الآخر على نفس الساحة معارك ضد «التقاليد والغيبيات» التي كان يقرأ فيها مساوىء القرون الوسطى الأوروبية فخاطبها، لا بـ «عقل» يتم بناؤه من خلال المعركة وبواسطتها وعلى ساحتها، بل باسم «عقل» جاهز يتحدث عن «المبادىء الأوروبية»، لا حديث السلفي الذي كان يحاول قراءتها في مبادئه واكتشافها في تراثه، على طريقته الخاصة في «التأويل» و «الاجتهاد»، بل حديث العقل الذي غرس تلك المبادىء وتغذى منها فحقق في موطنه النصر «النهائي» على القرون الوسطى ونصّب نفسه، من جديد، «عقلاً كونياً» يريد فرض سلطته على الجميع. كان لا بد إذن أن ينتكص السلفي، أمام هذا «الغزو الصليبي الفكري» الجديد، إلى مواقع خلفية يحصن فيها نفسه ليتصدى للدفاع عن «التقاليد والغيبيات» لا من منظور تجديدي اصلاحي، هذه المرة، بل باسم الأصالة التاريخية والهوية الدينية.

والنتيجة: استمرار القديم، لا في «جوف» الجديد: يغنيه ويؤصله، بل استمراره إلى جنبه: يضايقه وينافسه.

* * *

بالفعل، لقد صدقت نبوءة «الليبرالي» العربي - الرائد: فـ «القرون الوسطى» لم

---

(33) نفس المرجع، ص ١٠.

تنهزم بعد في حياتنا، والدعوة إلى القدماء متواصلة مسترسلة، ليس بصوت واحد وحسب، بل بأصوات متنوعة متنافسة. أما الصراع - صراع المضايقة والمنافسة - بين القديم والجديد في حياتنا الفكرية فلم يعد يعكس صراعات ايديولوجية أو يعبّر عن «مركّبات ذهنية» تتقاسم المفكرين والكتّاب، بل إنه اليوم، وأكثر من أي وقت مضى، يجري داخل الخطاب الواحد الذي يتجه عقل واحد ويفصح عنه «قلم» واحد. إن وعي النهضة اليوم يبدو، لدى المفكر العربي، أكثر تمزقاً وشقاء من وعي النهضة بالأمس. والسلفي و«الليبرالي» يعيشان اليوم، كلاهما، هذا الوعي الممزق الشقي، إما على مستوى اللاوعي، والموقف في هذه الحالة هو الهروب إلى الأمام برفض «خرافات الماضي»، أو إلى الوراء برفض «جاهلية» العصر. وإما على مستوى الوعي غير الواعي بنفسه، الهارب من شقائه وتمزقه. والموقف في هذه الحالة هو مصارعة التناقض داخل الوعي بمحاولات الانتقاء والتوفيق، وهي محاولات تخفي، أو هي تحاول أن تخفي، الكلب الصراع على النفس.

لنترك جانباً موقف «الرفض» اليميني الماضوي، واليساري الاغترابي، فهو إذ يعكس «شقاء الوعي» على صعيد اللاوعي لا يفهم النهضة على أنها بناء شيء جديد، بل على أنها تبني نموذجاً جاهزاً يراه إما في «الماضي الأصيل» وإما في «الحاضر العصري». . . لنستمع إذن إلى خطاب الوعي غير الواعي بنفسه، خطاب السلفي الجديد المتبني للغة الليبرالية، وإلى خطاب الليبرالي الجديد الذي يبحث عن شيء «نافع» في «البضاعة» السلفية الموروثة، لا بل في «محاضر التجربة» الماضية.

«إن قضية العقل العربي هي قضيتنا الحضارية الأولى، لأنها القضية التي تتوقف عليها مواجهتنا لجميع قضايانا المصيرية مواجهة قويمة، فعقلنا هو الذي يقرر مصيرنا لأنه هو الذي يوفر لنا الإدراك الحقيقي للمعطيات العقلية لعملية تقرير المصير (. . .) ولذلك فإننا لا نثير قضية تحديث العقل العربي اثارة نظرية بل اثارة تطبيقية وظيفية قوامها وعي الصلة الحركية العضوية بين الفكر والحياة، بين المفهوم والسلوك، فليس هناك حياة حديثة بدون فكر حديث، وليس هناك سلوك حديث بدون مفهوم حديث للسلوك. وقد سبق تحديث بعض مظاهر حياتنا أو سلوكنا تحديث روح ثقافتنا أو منهجية تفكيرنا، فسبّب لنا ذلك ما نعرف من تخلّف وتناقض وتهافت (. . .). ولا نثير القضية اثارة كلامية بل اثارة وجودية، وندعو العقل العربي للتحوّل من صناعة الكلمات إلى صناعة الأشياء، ومن اجترار المنظومات والأراجيز إلى نظم الفكر والحياة، بل نظم الكون نظماً ابداعياً جديداً»[٣٤].

---

(٣٤) حسن صعب، تحديث العقل العربي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٩)، ص ٣ - ٤. هذا وسنشير إلى الصفحات داخل النص.

إن الذي يستمع إلى هذه الفقرات التي اقتبسناها من الـ «استهلال» الذي قدم به المؤلف لكتابه يظن ظناً قوياً أننا هنا أمام خطاب جديد للعقل العربي عن نفسه، وبالتالي أمام بداية جديدة لوعي النهضة وشروطها في الخطاب النهضوي العربي. غير أن هذا المستمع سرعان ما سيصاب بخيبة أمل. ذلك أنه سيكتشف منذ «الفصل الأول» أن الأمر يتعلق هنا لا بنقد العقل قصد الكشف فيه عما جعله ينصرف إلى «صناعة الكلمات» بدل «صناعة الأشياء»، وإلى اجترار المنظومات والأراجيز» بدل «نظم الفكر والحياة» ـ الشيء الذي ينسجم فعلاً مع «الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث» التي يبشر بها الكتاب في عنوانه الفرعي ـ بل يتعلق الأمر أولاً وأخيراً بسرد أطروحات ليبرالوية، علموية واقتصادوية، تؤطرها وتوجهها رؤية سلفوية مكشوفة[35].

يسكت الخطاب السلفي ـ الليبرالوي عن واقع «العقل العربي»، عن مكوناته وثوابته، عن نقائصه وتناقضاته، ليؤكد منذ البدء على «قابليته لكل تقدم» وليطلب منه، منذ البدء أيضاً، أن يُقبل على التحديث من بابه الواسع، أن «يستسيغ»، منذ البدء مرة أخرى، «مستلزمات التحديث الأساسية» التي هي «الحرية الانسانية والتجريبية العلمية والتنظيمية العقلانية، والابداعية الفكرية» (ص ٥). انها «المبادىء الأوروبية» الجديدة التي حلّت في خطاب الليبرالوي العربي مكان «الحرية والمساواة والدستور والنظرة الموضوعية للكون» في خطاب الليبرالي العربي «القديم»، ولكن مع هذه الاضافة وهي أن هذه المبادىء أصبح ينظر إليها الآن، مع هذا الليبرالوي السلفي على أنها وإن كانت أوروبية في الحاضر فهي ذات جذور تمتد بعيداً في ماضينا العربي، بل في أعماق شرقنا القديم.

وكما يفعل ـ دائماً ـ «العقل العربي» الحديث والمعاصر، العقل الذي لم يخضع للنقد ولا تعلّم كيف يمارس الرقابة الذاتية، فإن التفكير في هذه الفرضية التاريخية تكفيه لينتقل إلى النتيجة التالية، وهي: «نحن على يقين أنه ما دام لنا أصل الشجرة فلا بد لنا أن نبلغ فروعها المتسامية في الفضاء، وكما صنعنا الحضارة بالأمس فسنعود لصنعها في الغد، وكما قدّمنا العلم بالأمس فسنعود لتقديمه في الغد. . .» (ص ٨). انه «القياس»، قياس الحاضر على الماضي الذي ما زال يشكّل أحد ثوابت «العقل

---

(٣٥) نستعمل هنا الصيغ: ليبرالوي، سلفوي، ماركساوي للإشارة إلى أن الأمر يتعلق لا بالليبرالي أو الماركسي كما يتحدد داخل الفكر الأوروبي، ولا بالسلفي كما يتحدد داخل الفكر الاسلامي، بل بالشخص الذي ينادي بأطروحات ليبرالية أو ماركسية أو سلفية دون أن تكون من جملة المحددات الأساسية لنظامه الفكري ولسلوكه وأخلاقيته وبكيفية عامة نقصد بهذه الصيغ التنبيه إلى أن الأمر يتعلق بانتساب الشخص إلى ما ليس هو إياه أو ما لم يعد إياه بعد.

العربي» على الرغم من كل دعوة تصدر منه إلى «التحديث» أو «التجديد»، وعلى الرغم كذلك من أنه لا يتردد في التأكيد على «أن السبب الرئيسي في دخولنا عصر الاكتشاف الفضائي متفرجين لا مشاركين هو أننا، بعد أكثر من قرن ونصف من التفاعل مع ذرية كولومبوس وبيكون، لا نزال. . . مأخوذين بالقياسات الكلامية بين أحوالنا الحاضرة والماضية وبالقياسات الايديولوجية مع أحوال الآخرين، ولا نزال مفتونين بهذه القياسات التجريدية عن البحث المنهجي العلمي الذي يوفر لنا قاعدة النظر المستقبلي لحقيقة أحوالنا». ويضيف صاحبنا مباشرة: «إننا نفعل هذا اليوم مع أن فكرنا العربي الوسطي كان أسبق من الفكر الأوروبي الحديث إلى التنديد بعواقب القياس التجريبية» (كذا). ويستمر الخطاب السلفي ـ الليبرالوي في عرض تناقضاته فيستشهد بابن تيمية وابن خلدون ضد «القياس» وبريفو وفون كريمر لإبراز دور العرب في «الروح الجديدة والطرق الجديدة في العالم الأوروبي»، معتمداً آلية القياس على طول الخط! (ص ١٣).

لنختصر الموقف بالقول إننا هنا أيضاً أمام عقل قديم يدعو إلى التحديث. . . وإلى الثورة الثقافية. لقد كشف الخطاب السلفي ـ الليبرالوي عن طبيعته منذ البداية. . . فلننظر كيف ستكون طريق الليبرالي ـ الوضعي ـ السلفوي.

* * *

«كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟ إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل في تجاور بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول: هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء، فكيف إذن يكون الطريق؟». وبعبارة أخرى: «كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة»[٣٦].

تلك هي اشكالية «الأصالة والمعاصرة» في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فكر القرن الماضي وهذا القرن، يستعيدها بكل بطانتها الوجدانية، «الفيلسوف» العربي، الليبرالوي ـ الوضعي، بعد أن بقي لمدة أعوام طويلة ينادي بضرورة تبني «فلسفة علمية» والتخلي عن «خرافة الميتافيزيقا» معتقداً أن «لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً. وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم» ظناً منه كما يقول «إن الحضارة وحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحابها ـ وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع ـ أو أن نرفضها، وليس

---

(٣٦) زكي نجيب محمود، تجديد العقل العربي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ٦.

في الأمر خيار، بحيث ننتقي جانباً ونترك جانباً، كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال» (ص ١٣). انه نوع من «الاعترافات» بل هو نقد ذاتي قاس وصريح يمارسه داعية «الوضعية المنطقية»، في العالم العربي تحت ضغط «صحوة قلقة» قومية اتجهت به في «أنضج سنيه» إلى تغيير موقفه من التراث، بل ومن الغرب وحضارته كذلك.

عقل صنعته ـ أو على الأقل شكلته ـ الوضعية المنطقية، يتجه إلى التراث...
فكيف سيقرأ ما يرى؟ وكيف سيخطط، بناء على ذلك، لـ «تجديد الفكر العربي»؟

إن «القراءة» هنا ستكون بلا ريب خاضعة لمبادىء هذه الوضعية المنطقية ولطريقة تعاملها مع موضوعاتها، وهذا ما لا يخفيه صاحبها. فعندما تساءل عن الكيفية التي سيحقق بها «المواءمة» بين التراث والعصر وَجَد «مفتاحاً للموقف كله» حسب تعبيره، في فكرة «المنفعة» التي تؤسس الفلسفة التي كان يبشر بها: الفلسفة الوضعية الجديدة. ولذلك كان الجواب عن السؤال «ماذا نأخذ من تراث الأقدمين» جواباً جاهزاً، إنه: أن «نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة». ذلك هو المبدأ الذي يوجه القراءة الوضعية للتراث، أما الطريق إلى تطبيق هذا المبدأ فيقوم هو الآخر على قاعدة منهجية وضعية هي: الفصل في التراث بين المضمون والشكل، تماماً كما نفصل في المنطق بين صورة القضية ومحتواها، وفي الرياضيات بين قالب المعادلات ومكوناتها، وبما أن الصورة والقالب في المنطق والرياضيات هما وحدهما الثابتان، فكذلك يجب أن يكون «الشكل» في التراث هو الثابت الذي يجب أخذه، أما المضمون فبما أنه متغير فيجب أن نستمده من عصرنا نحن، لا بل من الذين نعيش معهم عصرهم.

هكذا يتضح أن النتائج التي سينتهي إليها العرض، والاستعراض، ستكون محكومة بالمقدمات... وفيلسوف الوضعية المنطقية يعرف هذا جيداً، ولكن «صحوته القلقة» جعلته ـ ربما ـ ينسى هذا ويعتقد بالتالي أنه قد تحرر من رؤيته السابقة، ولذلك تراه يبحث عن النتيجة هنا وهناك إلى أن وجدها في ـ لا بل أسقطها على ـ «غربة» أبي حيّان التوحيدي الذي قرأ فيها غربته، يقول: «إن استعارتنا لما استعرناه من أبي حيّان التوحيدي، للتشابه الذي رأيناه بين وقفته في زمنه والوقفة التي نظن أن الكاتب العربي المعاصر يقفها من معاصريه لتصلح دليلاً على ما يؤخذ من التراث وما لا يؤخذ. وأستطيع أن ألخص رأيي في ذلك بعبارة واحدة قصيرة تفصيلها وارد في سائر فصول هذا الكتاب وهي أن ما نأخذه من تراثنا هو الشكل دون مضمونه. فقد نجد الأسلاف ذوي وقفة يغلب عليها النظر العقلي فنأخذ عنهم هذه العقلانية في النظر، وأما موضوعاتها التي صبوا عليها الفكر المنطقي، فلم تعد في أغلب الحالات هي موضوعاتنا. وهذا أبو حيّان التوحيدي يضيق بنفسه وتأخذه الحيرة، إذ يجد نفسه لا هو

من أهل الدنيا الناجحين في أمورها، ولا هو من أهل الآخرة الذين يتجردون لها، وقد نضيق نحن بأنفسنا وتأخذنا الحيرة كذلك، ولكن قلما يكون هذان هما الطرفان اللذان نتردد بينهما: الدنيا والآخرة بل قد يكون الطرفان أمامنا هما حياة معاصرة بكل أجهزة العصر وأدواته الفكرية، أو حياة تقليدية وهكذا يكون التشابه في بنية الاطار، لا يتعداه إلى حشوه وفحواه» (ص ١٠٣).

لم يكن صاحب الوضعية المنطقية يطلب جديداً، بل كان يحمل معه «جديده» ويطوف به في «محاضر» تراثنا. وهكذا فكما وجد، في غربة أبي حيّان التوحيدي وقلقه وتمزقه، الفصل بين الشكل والمضمون سيجد بعض العقلانية التي يبحث عنها تارة لدى المعتزلة، وتارة لدى الأشاعرة، وتارة عند الشيعة، وتارة عند اللغويين والنحاة. ولكن بما أنه لم يكن يجد كل «العقلانية» التي كان يبحث عنها لدى أي من هذه الفرق، وبما أن الشكل والمضمون في فكر كل فرقة يشكلان وحدة واحدة لا تقبل الانفكاك، فلقد ظل صاحبنا متردداً بينها يأخذ من هذه ما يُنسيه ما أخذه من الأخرى، أو ما يفلت منه بمجرد أن يغادر الثانية إلى الثالثة، وهكذا... إلى أن ينتهي به التطواف إلى عتبة «التحول من فكر قديم إلى فكر جديد». هنا، أخذ يقارن ـ وبواسطة القوالب الوضعية دائماً ـ بين مفاهيم فكرنا القديم ومفاهيم الفكر الحديث، فوجد تفاوتاً كبيراً بل هوّة سحيقة لا يمكن اجتيازها. لقد وجد مثلاً أن «العلم والعمل» في عصرنا في وادٍ، و«العلم» و«العمل» في تراثنا، وبالضبط عند الغزالي في «ميزان العمل»، في وادٍ آخر: العلم والعمل في عصرنا هما العلم الطبيعي وتطبيقاته، والعلم والعمل عند الغزالي هما «العلم بالله ومجاهدة كل صارف عنه». وأمام هذه الهوة التي لا قرار لها والتي تفصل الفكر الحديث عن فكرنا القديم، لم يتمالك «الفيلسوف» الوضعي عن الصراخ قائلاً: «إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد الأبواب لنعيش تراثنا، نحن في ذلك أحرار... لكننا لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرين» (ص ١٨٩).

انطلاقاً من هذه النقطة يتحول صاحب «منطق المنفعة»، الذي فشل في العثور على مبتغاه في تراثنا، إلى فيلسوف تجريبي نقدي ـ وهل يختلف الاثنان ـ فيعيد النظر إلى التراث بعد أن طوى «ملف» محاضره»، فلا يجد فيه سوى «معرفة قوامها الكلام» معرفة يضعها «بين حواصر» لأنه يطلقها هنا وعلى ضروب كثيرة من اللغو يمارسها «جماعة من الكهّان في حياتنا» ويعني بهم «جماعة المثقفين الذين يروجون لبضاعتهم، وما بضاعتهم إلا كلام في كلام». وهكذا يعود صاحب «الصحوة القلقة»، القومية التراثية، إلى جلبابه «الوضعي» يلبسه من قمة رأسه إلى أخمص قدميه ليحتمي به من كل شيء اسمه التراث أو له علاقة بالتراث... ثم يلقي بالنتيجة واضحة عنيدة

قائلاً: «عصر التحول عصرنا، ولا تحوّل لنا إلا إذا أقلعنا بالسفائن من شط ليس فيه، أو لا يكاد يكون فيه، إلا ذرابة اللسان وصناعة الكلام، لنقصد إلى شط آخر، تقوم فيه ـ لا أقول مهارة الأيدي فمهارة الأيدي ذهب زمانها أو أوشك ـ بل تقوم فيه الأجهزة الآلية القادرة بكل ما تقتضيه من علم وكفاءة عند الانسان الواقف خلفها» ثم يضيف مباشرة: «وتسألني: وماذا نحن صانعون بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها، والتي كانت تحتكر عندنا اسم «الثقافة»؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ، ولم أعد أقول ـ كما قلت مراراً مقلداً هيوم وجارياً بجراه ـ لم أعد أقول إنها خليقة بأن يُقذف بها في النار. وحسبي هذا القدر من الاعتدال، ابتغاء الوصل بين جديد وقديم» (ص ٢٣٩ ـ ٢٤١).

هل نحكم على صاحب «المنطق الوضعي» بالتناقض الصريح؟ لنؤجل الحكم ـ إن أمكن ذلك «منطقياً» ـ إلى حين انتهاء «الصحوة القلقة» من النقد والتجريب. ذلك أن «معاصر التجربة» لا تخص الماضي وحده بل الحاضر أيضاً. وحاضرنا، وبعبارة أدق «عصر التحول» الذي نعيش فيه، ليس ذا وجه واحد، بل هو ذو وجهين: فهو من جهة عصر «آلة، وعلم وكفاءة» وهو من جهة أخرى عصر «ذهبت فيه العصبيات أخطر مداها». وبما أن صحوة صاحبنا كانت «قومية»، وبما أن «العصبيات» في هذا العصر قد اتجهت اتجاهاً عنصرياً لا أخلاقياً، فإنه لا يجد مانعاً، بعد عشر صفحات فقط، من تغيير رأيه في سبيل البحث عن «علاج» لويلات هذا العصر، وستكون وجهته هذه المرة لا إلى «الشكل» في تراثنا بل إلى ما يزخر به من «مضمون» انساني «قويم وأمثل»، يقول: «. . . وفي العصر الذي اشتدت فيه عنصرية اللون والجنس والدين وازداد البطش واتسع الظلم، نجد في تراثنا الفكري ما يضع في أيدينا وقفة مثلى، فيها التسامح وفيها العدل والاعتدال، وفيها المساواة وفيها تدرج القيم من الأعلى إلى الأدنى، خطة للسلوك السوي، ولو نسجنا من هذه الخيوط نسجاً ثقافياً يتناول قضايا عصرنا، كان لنا بذلك ما يصح أن نوصف بسببه بأننا أمة الاعتدال في الفكر والعمل، أمة تجمع بين العقل والدين، بين الدنيا والآخرة، بين الفرد والجماعة، أمة ـ لو صار حاضرها على نهج ماضيها جمعت بين ثقافة الروح وحضارة العيش في هذا العصر الذي كادت الثقافة والحضارة أن تفترقا إلى غير تلاقٍ» (ص ٢٥٣).

يبدو أنه لا حاجة بنا إلى إصدار الأحكام . . . لقد توارى «المنطق الوضعي» ليترك مكانه للميتافيزيقا ـ التي كانت من قبل «خرافة». إن صاحب: «تجديد الفكر العربي» يقترح علينا «فلسفة عربية» ـ لا بل يعود بنا إلى «الفلسفة العربية» القديمة ـ تقوم على مبدأ «ثنائية السماء والأرض»، ومبدأ «ثنائية الطبيعة والفن» وأيضاً على الجمع بين «مواجهة للطبيعة تنتهي بعلم هي ما يميز عصرنا» و «مواجهة للمجتمع

الانساني» تنتهي بالقيم وهي ما يميز ثقافتنا» كما يقول، ثم يضيف: وبهذه الثنائية وبهذا الجمع «يكتمل الانسان انساناً» (ص ٣٨٦)... تماماً مثلما «اكتمل» الكتاب، وبنفس الطريقة التي بها «اكتمل».

هل نحتاج إلى مزيد تعليق؟

لنؤجل النقاش... فعدوى التناقض والتهافت في «العقل العربي» لا تقف عند حدود الليبرالية والسلفية وامتداداتها في فكرنا المعاصر بل تتعداهما إلى اتجاهات أخرى أكثر «عصرية»...

* * *

لا تختلف اشكالية الماركساوي العربي عن اشكالية زميليه السلفي - الليبرالوي، والليبرالي - السلفوي، رغم أنه يتبرأ منهما ويتهمهما بالانتقائية ويصنفهما ضمن «البرجوازية الصغيرة» صاحبة «الايديولوجية الانتهازية». ذلك أنه، هو الآخر، حينما يفكر في ضرورة «ايجاد نظرية ثورية عربية»، ينصرف بتفكيره إلى نفس القطبين اللذين حاول زميلاه السالفان الجمع بينهما في «تركيبة واحدة»، ولا يختلف عنهما إلا في نوع «ما» يريد أخذه من هذا القطب أو ذاك. وهذا راجع إلى زميليه يفكران في «التقدم» عندما يتحدثان عن «النهضة»، أما هو فيفكر في «الاشتراكية» عندما يتحدث عن «الثورة». أكيد أن هذا الاختلاف في اللغة والمصطلح وفي تحديد نوعية ما يجب أخذه يعكس تقدماً على صعيد الوعي بأبعاد «الهمّ» الذاتي وتطور «المعطى» الخارجي. ولكن ما يهمنا هنا ليس «ما يُفكَّر فيه» بل الطريقة التي يجري بها التفكير. وعلى هذا المستوى بالذات لا نجد اختلافاً، بل تماثلاً وتطابقاً... وفي الفقرات التالية ما يؤكد ذلك.

«لعل أبرز مسألة فلسفية، أو ايديولوجية، مطروحة أمام الفكر العربي الاشتراكي، ليس اليوم فحسب، بل ومنذ منتصف الخمسينات إذا شئنا الدقة التاريخية، هي المسألة التالية: الاشتراكية الضرورية والواجبة للوطن العربي، جزءاً وكلاً، أهي الأفكار المتولدة من الاشتراكية العلمية، أم هي الأفكار المتولدة من تغيرات المجتمع العربي؟»[37].

ورغم أن صيغة هذا السؤال تفتقر إلى شيء من الدقة (إذ ما معنى: «الأفكار المتولدة من الاشتراكية العلمية»؟) فإن فحوى الاشكالية واضح، ذلك أنه «حتى الآن ما زالت نظريتنا الثورية بوجه عام، إما تغرّباً عن وطننا العربي وقوميتنا وظروفنا التاريخية الملموسة، وإما انعزالاً وانطواء عن العالم وظروفه التاريخية الملموسة»، هذا في

---

(٣٧) نسيب نمر، فلسفة الحركة الوطنية التحررية (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧١)، ص ٢٥.

حين أن النجاح في عملنا «الثوري» يستلزم «أن نسعى بصورة كافية إلى الربط العلمي الديالكتيكي بين ظروفنا النوعية والظروف العالمية، بين العام والخاص، بين الكل والجزء، بين الفكر العربي القومي والفكر العالمي الأممي» (ص ٢٦).

كيف نحقق هذا الربط؟ كيف نحل الاشكالية؟

إنه لما كان الأمر يتعلق بمشكلة العلاقة التي يجب أن نقيمها بين العام والخاص بين الفكر الاشتراكي العالمي و«الأفكار المتولدة من تغيرات المجتمع العربي» فإنه لا مندوحة لنا من طرح القضية في اطارها «الأصلي»، اطارها «الواسع الشامل»: اطار العلاقة بين الفكر والواقع، وهنا يتحول السؤال إلى الصيغة التالية: «هل الفلسفة تغيير بسيط للأفكار، فكرة تولّد فكرة، ونظرية تولّد نظرية، أم أن الفلسفة مرتبطة فقط بتبدلات المجتمع وتغييرات الواقع دون أن تكون ذات علاقة بتطور الفكر الفلسفي السابق»؟ (ص ٢١).

إن وضع المسألة على هذا الشكل يجعلنا أمام «تيارين فلسفيين خاطئين هما: التيار القائل بأن الفلسفة ليست سوى أفكار ترث أفكاراً، والتيار الثاني القائل بأن الفلسفة ليست مرتبطة بسوى تغييرات المجتمع وتبدلاته» (ص ٢٨). هذا في حين أن الموقف الصحيح هو «الجمع الديالكتيكي» بينهما، فالفلسفة ـ وبالتالي «النظرية الثورية» ـ التي نحن في حاجة إليها، يجب أن تكون في آن واحد نتاج الأفكار السابقة والتغيرات المجتمعية. وإذن، فـ «من أجل أن تكون لنا بداية في طريق علاج أزمتنا بصورة علمية ثورية حقاً، لا بد من التسليم بأن عملية تطور الأفكار والمناهج الفلسفية تسلك الطريق المرتبطة مع المتطلبات الجديدة للمجتمع في كل مرحلة تطورية له ومع الأفكار الفلسفية السابقة» (ص ٤٠).

والمرحلة التطورية التي يجتازها المجتمع العربي اليوم هي: «تحوّل الثورة الديمقراطية البرجوازية من طراز جديد، إلى الاشتراكية» إنها مرحلة «الحركة الوطنية التحررية». هنالك إذن واقع جديد، أو ظاهرة اجتماعية تاريخية خاصة بالوطن العربي وبالبلدان المشابهة له. لقد كان الواقع العالمي، الاجتماعي التاريخي، من قبل ثلاثة أنماط «النمط الرأسمالي، والنمط الاشتراكي، ونمط حركة التحرر الوطني (من الاستعمار)، ولكل من هذه الأنماط فلسفته الخاصة». وبما أنه قد برزت في السنوات الأخيرة وبخاصة في الستينات «ظاهرة اجتماعية جديدة لم تكن موجودة زمن ماركس وانجلز ولينين» فإنه من الضروري قيام «اتجاه فلسفي جديد» هو «فلسفة الحركة الوطنية التحررية» يأتي في الصف الرابع بعد «فلسفة البروليتاريا في البلدان الاشتراكية» و «فلسفة الرأسمالية المحتضرة في الدول الرأسمالية الكبرى منها والصغرى» و «فلسفة الديمقراطية الثورية في بلدان تعمل على التحرر الوطني» (ص ٦٧ ـ ٦٨).

«لقد أوجد ـ واكتشف ـ الفكر الاشتراكي فلسفة كل من الحركات المختلفة في المجتمع، وطوّر هذه الفلسفة مع تطور المجتمع، غير أنه لم يوجد حتى الآن فلسفة الحركة الوطنية التحررية التي هي طور تاريخي هو فوق طور الحركة الوطنية ودون طور الاشتراكية» (ص ٧٢).

المطلوب إذن «إيجاد» هذه الفلسفة، فلسفة «الحركة الوطنية التحررية» فكيف السبيل إلى ذلك؟

هنا لا بد من الانطلاق من «القضية الأساسية الكبرى الموضوعة أمام كل فلسفة على الاطلاق» قضية «العلاقة بين الفكر والكائن. . . بين الروح والمادة» (ص ٦١). وهي علاقة تتحدد كما يلي: إما إعطاء الأولوية للفكر (المثالية) وإما إعطاء الأولوية للمادة (المادية) وإما القول بأولوية كل منهما (الثنائية). ولكن لما كانت هذه الأخيرة تؤول عند نهاية التحليل إلى المثالية، فليس هناك سوى موقفين: موقف مثالي وموقف مادي. . . فإلى أي الاتجاهين، أو الموقفين، ستنحاز «فلسفة الحركة الوطنية التحررية»؟

إن الجواب عن هذا السؤال، كما يقول صاحبنا الماركساوي العربي، «ليست مسألة ذاتية فقط نستطيع أن نقررها بخفة ودونما ارتباط بالطور الذي وصل إليه مجتمعنا في مراحل حركيته، وإنما هي في الأساس مسألة موضوعية تتعلق بجانبين: أ ـ أي فلسفة تتوافق مع مصالح أكثرية الكادحين العرب الذين لم يصلوا إلى الوضع الحالي المتردي إلا بسبب استسلاميتهم العمياء، واتكاليتهم على قوى غير طبيعية ينتظرون منها أن تغير طبيعتهم وتبدلها. ب ـ أي فلسفة تتوافق مع المستوى الفكري التجريدي الذي وصلنا إليه. . .» (ص ٩٣ ـ ٩٤). وواضح أن الجانبين معاً يوجهاننا نحو «المادية» لا نحو «المثالية». ذلك أن «المثالية» هي فلسفة «الاستسلام الأعمى لقوى غير طبيعية» الاستسلام الذي أدى بالكادحين العرب إلى الوضع الحالي المتردي، وهي بالإضافة إلى ذلك لم تعد تتوافق مع المستوى الفكري العلمي «الراهن». وإذن فـ «فلسفة الحركة الوطنية التحررية» لا يمكن أن تكون إلا «مادية علمية» وذلك «بمعنى الكلمة، العام والخاص، والكلي والجزئي، لأنها لا تؤمن بنظام الأوهام والأساطير الغيبية الكهنوتية بمختلف أشكالها، كما لا تؤمن بعجزية الانسان عن معرفة العالم (. . .) ولذلك فإنها، انطلاقاً من هذا الأساس العام، تلتقي بالاشتراكية العلمية» ولكن بما أن الاشتراكية العلمية هي «فلسفة البروليتاريا في البلدان الاشتراكية» وبما أن الأمر يتعلق بـ «الحركة الوطنية التحررية» التي تقف «دون طور الاشتراكية» فإن فلسفتها «في الأسس الخاصة، لا تأخذ ذات الأشكال للاشتراكية العلمية في بلدان معينة وأقطار معينة، كما لا تأخذ ذات الطريق الذي سارت عليه

تلك الأقطار وتلك البلدان، وأحياناً لا تأخذ النظرة التامة، المطلقة التطابق إلى الأشياء والظواهر كما تأخذها البلدان المذكورة» (ص ١٣٦).

«فلسفة الحركة الوطنية التحررية» تلتقي بـ «الاشتراكية العلمية» وفي نفس الوقت تنفصل عنها؟ أليس هنا تناقض؟ لا، وليس هناك تناقض» ذلك لأنه «كما يمكنك القول إن الماركسية هي الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسي الانكليزي والاشتراكية الفرنسية مأخوذة على ظروف المجتمع الأوروبي بعد أن جعلتها علماً، يمكنك القول إن فلسفة الحركة الوطنية التحررية هي الاشتراكية العلمية مأخوذة على ظروف تطور مجتمعات عربية وفي العالم الثالث، دون حاجة إلى أن نجعلها علماً لأنها كانت علماً منذ أن وجدت. وإذا كانت اللينينية ماركسية عهد الاستعمار في الطريق نحو الاشتراكية، فإن فلسفة الحركة الوطنية التحررية هي ماركسية ـ لينينية عصر الانفصال عن شبكة الرأسمالية العالمية في الطريق نحو الاشتراكية» (ص ١٤٤).

هذه «الخصوصية» التي تتميز بها «الماركسية اللينينية» الخاصة بـ «الحركة الوطنية التحررية» تجعلها لا تتبنى بالضرورة مواقف الماركسية اللينينية «البلشفية» في عدة قضايا منها مثلاً قضية الدين، أو قضية الايمان والإلحاد. إن «فلسفة الحركة الوطنية التحررية» ترى أنه يجب إعطاء «الحرية الكاملة المطلقة لكل انسان في أن يكون ملحداً أو مؤمناً مع تمتعه بجميع الوسائل التي تسمح له بإبداء رأيه شرط أن يظل في نطاق البحث العلمي والفلسفي ولا يتنقل إلى نطاق الشتم والتهويش والاستفزاز» (ص ١٤٥). غير أن هذا لا يعني ترك الرجعية في الوطن العربي تستغل الدين لمصالحها الخاصة، بل لا بد لـ «الثوريين العرب العمليين» من «شن نضال لا هوادة فيه ضد الذين يستخدمون الدين للاستثمار والاتكالية والاستسلامية، وذلك بهدف تطبيق الجوانب الايجابية فيه، ولا فرق بعد ذلك أكان هؤلاء الثوريون العمليون مؤمنين أم ملاحدة» (ص ١٦١).

موقف «فلسفة الحركة الوطنية التحررية» من الدين، إذن، «واضح»: إنها لا تحارب الدين لأنه دين، بل تحارب استغلال الدين، ذلك لأنها ترى أن «التعاليم الوحيدة في الأديان التوحيدية التي لا تتفق مع الاشتراكية العلمية هي التعاليم اليهودية الموجودة في التوراة والتلمود» وهذا راجع إلى «أنها تقوم على أخلاقية اغتصابية تحلل للإنسان أن يسكن منزلاً لم يبنه ويأكل من زيتون وكروم لم يغرسها. . .» (ص ١٦٩).

والخلاصة: «إن ايديولوجية الحركة الوطنية التحررية هي فلسفة اشتراكية علمية، وليست هي الفلسفة الاشتراكية العلمية ذاتها وبالضبط، إنها تدرسها مع أقسامها المكونة الثلاثة: الفلسفة الألمانية، والاقتصاد السياسي الانكليزي والاشتراكية الفرنسية، كما تدرس الأفكار المادية والاشتراكية والديالكتيكية والاجتماعية الثورية في

التراث العربي. وفي هذين المصدرين الأساسيين اللذين لا بد منهما تتكون طريقتنا نحو الاشتراكية، وايديولوجيتنا وفلسفتنا لتثوير مجتمعنا جذورياً، وليس تغييراً سطحياً يتناول فقط الجوانب الهامشية، ونكون أقرب إلى عملية تجميل النظام العجوز منه إلى استئصال أسسه ومرتكزاته الفاسدة المفسدة. إن فلسفة الحركة الوطنية التحررية مادية علمية منسجمة إلى النهاية، وليست تأخذ بآراء بعض الماديين الذين نجدهم رغم نظامهم المادي الصريح، غير ثابتين وغير مقتنعين بإطلاقية نظرتهم في الجواب عن المسألة الأساسية الكبرى في الفلسفة وهي: أيهما أولي الفكر أم الكائن» (ص ٢٢١).

لإيديولوجية «الحركة الوطنية التحررية» مصدران: «الاشتراكية العلمية مع أقسامها المكونة الثلاثة» وهذا واضح، و «الأفكار المادية والاشتراكية والديالكتيكية والاجتماعية الثورية في التراث العربي» وهذا ما يتطلب بعض التوضيح. وفي هذا الصدد «لا بد لنا من القول إنه يمكننا الوصول إلى المادية عن طريق درس فلسفة ابن رشد مثلاً، وإلى المادية التاريخية عن طريق درس فلسفة ابن خلدون، وإلى المادية والديالكتيك عن طريق درس أبي العلاء المعري، وإلى التطبيق الثوري عن طريق درس ثورة الزنج وحركة القرامطة والثورات الشعبية المماثلة في العالم العربي، قديماً وحديثاً، مثل الثورة الفلسطينية المعبر عنها اليوم بالكفاح المسلح الفدائي، ثم نجمع ما توصّلنا إليه إلى ما كنا توصّلنا أو نتوصل إليه من دراستنا لماركس وانجلز ولينين وهيجل وماو تسي تونغ وستالين وفورباخ وديدرو ولامتري وفورييه وسان - سيمون وبيكون وسبينوزا الخ...» (ص ١٧٨)، ويجب أن نضيف: «كل هذا يعني بوضوح وبدون جمجمة أو ذبذبة أو التواء، أن فلسفتنا هذه ترفض الترجح (كذا) بين المادية والمثالية وتأخذ جانب المادية تماماً»! (ص ١٨٥).

تلك هي «فلسفة الحركة الوطنية التحررية»، فلسفة «الاشتراكية الواجبة والضرورية للوطن العربي»، الفلسفة التي «تحقق» الجمع «الديالكتيكي» بين... (لست أدري كيف أصف لائحة الأسماء المذكورة)... بين «الأفكار المتولدة من الاشتراكية العلمية (ولعله يقصد: «الأفكار التي تولدت عنها الاشتراكية العلمية»)، وبين «الأفكار المتولدة من تغيرات المجتمع العربي» وقد نسي أن يضيف «منذ قديم الزمان»!

هذه الفلسفة «ترفض» المثالية والثنائية ولكنها تنسب نفسها إلى سان - سيمون وبيكون وهيجل وسبينوزا... من جهة، وابن خلدون وابن رشد وابن سينا والمعري من جهة ثانية، وهي إذ تفعل ذلك «تأخذ جانب المادية العلمية تماماً». ولهذا فهي تقبل الإلحاد وتنادي به ولكنها لا ترفض الدين بل ترحب به، تؤمن بـ «اللينينية»

كـ «عــامّ» في المـاركسيـة، ولكنهـا تنفصــل عن الاشـتراكيـة العلميـة في «الأسس الخاصة». . .

لقد عرضنا هذه «الفلسفـة» بقلم كاتبهـا كي يتمكن القارىء ـ ونحن نعتـذر له عن ذلك ـ من الاتصال المباشر بها، وبالتالي من «الوثائق» التي تمكّنه من الحكم لها أو عليها، إن هو رغب في ذلـك. أما نحن فقـد لا نختلف مـع صـاحبهـا إلا في نقـطة واحدة تتعلق بـ «زمان» هـذه «الفلسفة». إننا نعتقد أن هـذه «الفلسفة» سـالفة الآن فعلاً في الأوساط التقـدمية بـالوطن العربي، وبالتـالي فإن «أبـرز مسـألـة فلسفيـة أو ايديولوجية، مطروحة أمام الفكر العربي (. . .) ليس اليوم فحسب، بل ومنذ. . .» ـ حسب تعبيره ـ هي ضرورة التخلص من هـذه «الفلسفـة» الخليط. . . وبالتـالي من «العقل» الذي ـ لا نقول ينتجها، فـ «العقل العربي» في الحقيقة لا ينتج اليوم شيئاً بـل نقول ـ يستهلكها. . .

* * *

«. . . بدأت أحس أن المشكل الأساسي الذي أحوم حوله منذ سنين هو الآتي: كيف يمكن للفكـر العربي أن يستـوعب مكتسبات الليبرالية قبـل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية»[٣٨].

تلك هي نفس الاشكـالية التي تعرّفنا عليهـا في النماذج السـابقـة التي يعيشهـا المثقفون العرب منذ ما لا يقل عن قرن من الـزمان، اشكـالية «النهضـة ـ الثورة» كـما يستعيدها داعية «الماركسيـة التاريخـانية». إنـه يرى أن هـذه الاشكاليـة ليست خاصـة بالفكر العربي بل هي «معروفة في التأليف الماركسي، رافقت هذا التأليف منذ البداية، كانت بصفة خاصة ودرامية سبب انفصال البلاشفة عن المناشفة، وكـانت قبل ذلـك أصل تمييز الحركة الثورية الروسية عن الحركة الثورية الأوروبية، وقبل ذلك أيضاً كان لبّ ما كتبه ماركس حول الايديولوجية الالمانية حين يقول: «إن الألمان يعيشون فلسفياً ما عاشه الفرنسيون سياسياً» وهي نفس المشكلة التي يتعرّف عليها من جديـد دارس تاريخ الفكر الأوروبي لدى لوكاتش في دراساته وأبحاثه عن نشـوء الفكر النـازي في ألمانيا، ولدى «المدرسة التروتسكية بكل اتجاهاتها». . . ولكن المعرفـة المجردة بمشكـل من المشاكل شيء ومعاناة هذا المشكل شيء آخر. وصاحبنا يعترف أنـه لم يتمثل هـذه المشكلة كما تمثل «شراح أفلاطون المسلمون دقائق ومسلمات الفلسفة اليونانية» إلا بعـد أن دخل «في معمعة الأفكار العربيـة» ووجد نفسه مضطراً لاتخـاذ «موقف في مسـائل معينة»، مما جعله «يعيش التمزق الذهني الناتج عن اختلاف تأويل النظرية الماركسية

---

(٣٨) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٧.

في كـل أبعادهـا»، الشيء الذي وضعه أمام «الاختيـار: تلوين الماركسيـة، إمـا بلون الماضي وإما بلون الحاضر والمستقبل» (ص ٧ ـ ٨).

يتعلق الأمر إذن، لا بـ «التوفيق» بين «ما نأخذه» من هنا و «ما نأخـذه» من هناك، كما كان الشأن بالنسبة للحالات السابقة، بل ان التاريخاني العربي يدعـونا إلى البحث عن حل لمشكلتنا، المطروحة علينا «هنا»، في التجارب التي عرفها التاريخ «هناك».

كيف؟

إن الماركسية التاريخانية تدعـونا، أولاً وقبل كل شيء»، إلى التحرر مما يلوِّن بـه محيطنا العربي، الثقافي الاجتماعي السياسي، مـاركسيتنا العربية التي أصبحت نتيجـة ذلك مصبوغـة «بصبغة العـداء لكل اتجاه ليبرالي». الخـطوة الأولى، إذن هي تحقيق نـوع من المصالحة مع الليبرالية وإعادة الاعتبار إليهـا في أعيننا. حقـاً لقد ابتعـدت «أوروبا تنظيمياً عن لبِّ المذهب الليبرالي الأصلي» وثارت «فكرياً . . . ضد أصـول المذهب ذاته بحيث لا يسمع في أوروبا إلاّ نقد الليبرالية الملموسة بـاسم ليبراليـة أصلية، أو محاولة التجاوز لحدود الليبرالية في كل الميادين» (ص ١١). والمثقف العربي ليس بمعزل عن هذا فهو يرى «أن أوروبـا، مهد المـاركسية قـد لونت ـ مـاركسيتها ـ حسب تطورها في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القـرن العشرين: إما جعلت منهـا مرآة لليبرالية المبتذلة وأصبحت بذلك زائدة يمكن الاستغناء عنها، وإما حوَّرتها لكي تجعل منها أداة ضد الليبرالية بإقحامها في اتجاهات أخرى مثل الفوضوية والفرويدية أو السريـالية» (ص ١٤). وطبيعي أن يتجـه المثقف العربي، وهـو يرى ذلـك ويسمعه، الوجهة الثـانية «لأنها مـلائمة لميـوله ومؤثـرات مجتمعه، فيرفض الماركسية التي تتصل بـالدعـوة إلى الليبراليـة، ويركن إلى تلك التي تـتطاول إلى ما قبـل وما بعـد التاريخ» (ص ١٤).

والنتيجة: النتيجة من «نقـد التراث الليـبرالي باعتبـاره مواكبـاً وحليفـاً ومـبرراً للاستعمار». والنتيجة من معاداة الليبرالية باسم «ماركسية تتطاول إلى مـا قبل ومـا بعد التـاريخ» هي: تقـوية «جـانب التقليـد، أي كـل مـا هـو عتيق ميت ومميت في ذهننـا وسلوكنا ومجتمعنا» (ص ١٠).

واضح أن الخطاب هنا موجه أساساً إلى الماركسيين العرب، وواضح كذلـك أن المطلوب منهم هو التخلي عن ماركسيتنا الراهنة التي لم تعمـل إلا على انتقـاد أفكار وأنظمة نفسانية «ما زالت في [illegible] مما كـانت نتيجته الـوحيدة تقـوية «الفكـر التقليدي» (ص ١٥). المطلوب منهم [illegible] تبني «ماركسية تاريخانية»: المـاركسية التي تتصل بالدعوة إلى الليبرالية، علماً بـأن المقصود بـالليبراليـة هنا هـو «النظام الفكري

المتكامل الذي تكوّن في القرنين السابع عشر والثامن عشر والذي حاربت به الطبقة البرجوازية الأوروبية الفتية الأفكار والأنظمة الاقطاعية» (ص ١١). إننا «لم نعرف عهد الأنوار في الماضي، ولا يمكن بحال أن نختصر الطريق إلى الحرية الفكرية بدون أن نخوض مثل هذه المعارك، وعلى الماركسيين أن يكونوا في الواجهة لكي يعطوا معنى لمقولاتهم».

وإذن، فالماركسية العربية هي أساساً، أو يجب أن تكون: «بيداغوجية توضيحية تقرب لإفهام غير أوروبية تطور العالم الحديث منذ عصر النهضة وبداية النظام الرأسمالي وربط الحقيقة الفردية (= العربية؟) بالحقيقة الجماعية (= الأوروبية؟)، وهذه بالتطور التاريخي» (ص ٣٠)، وبعبارة أخرى: «إن الماركسية بالنسبة للعرب هي أساساً مدرسة للفكر التاريخي وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة» (ص ٣١)، إنها «بعبارة أدق: الايديولوجية القومية، المعاصرة للأحوال العالمية، التي لا تختصر في مبادئها المبسطة، بل تنحل في منطق أبحاث تاريخية واجتماعية كبرى، ستذيع في المجتمع العربي، عن طريق هذه الأبحاث ذاتها، مفاهيم النفعية والليبرالية والتاريخانية، التي عاد الفكر المعاصر لا يدور إلا في فلكها...» (ص ١٤١).

لا شك أن المناضل العربي الذي يتبنى أو يستلهم الماركسية بوصفها «مرشداً للعمل» وأداة للتغيير... بوصفها «نظرية ثورية» برهنت عن قدرتها على تمكين المسترشدين بها من «حرق المراحل» بما في ذلك «مرحلة الليبرالية الأصلية» التي تمسك بها التاريخاني العربي، لا شك أن هذا المناضل سيرفض أطروحات الماركسية التاريخانية هذه... وسيرفض أكثر قبولها «أن يحتل مشكل السيطرة الثقافية محل الصدارة على حساب مشكل الاستيلاء على الحكم» (ص ١٤٣)، ودعوتها بالتالي إلى حصر دورها في «تكوين نخبة مثقفة» نخبة «ليست ـ هي ـ الحكومة أو الادارة أو الحزب المنظم، بل جميع الأعضاء الذين يشاركون من قريب أو بعيد كمناصرين أو كمعارضين في الحوار السياسي، واللانخبة هم الآخرون الذين لا يشاركون لعدم الاهتمام وبالتالي لعدم الوعي» (ص ١٣١)، نخبة تتولى التحديث الليبرالي وليس الطليعة التي تقود نضال الجماهير من أجل التغيير.

ليس من مهمتنا هنا ممارسة النقد الايديولوجي[٣٩] ولذلك فلن نعمد إلى مناقشة أطروحات داعية لـ «الماركسية التاريخانية»، إن مهمتنا تنحصر في تحليل وتفكيك الخطاب النهضوي العربي بالشكل الذي يجعله يكشف عن طبيعته بنفسه، عن

---

(٣٩) لقد سبق لنا أن ناقشنا أطروحات العروي، ايديولوجياً، في مقالات متسلسلة نشرت في جريدة المحرر المغربية (المحرر الثقافي) ما بين ١٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٤ و٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٥.

تناقضاته وعيوبه. فلنستمر إذن في هذه الطريق، ولنتساءل: ما حظُّ خطاب التاريخاني العربي، مما أبرزناه قبل في النماذج السابقة، من تناقض ونزعة إلى التوفيق؟

«كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية»؟

لا شك أننا هنا أمام صيغة جديدة لإشكالية النهضة في الفكر العربي، تختلف عن الصيغ التي تعرّفنا عليها قبل، صيغة تومىء إلى أنها تتجنب منذ الوهلة الأولى «التوفيق» وتوحي فضلاً عن ذلك بأنها تحمل وعوداً جديدة. والحق أن الأمر لكذلك في الظاهر. ولكن قليلاً من التأمل يجعلنا ندرك أن ما نجحت فيه هذه الصيغة «الجديدة» هو أنها أخفت بذكاء ما أبرزته الصيغ السابقة بسذاجة. لقد تجنبت طرح قضية النهضة الفكرية طرحاً ليبرالياً مباشراً كما فعل «الليبرالي العربي» الذي تعرّفنا عليه من قبل والذي لم يتردد في الكشف عن «مركّباته الذهنية» بمثل سذاجة الأطفال، فلم يدعُ ـ التاريخاني العربي ـ كما فعل «الليبرالي القديم» إلى نقل وتبنّي «المبادىء الأوروبية» للنهضة، بكيفية مباشرة، وإنما فعل ذلك بأن جعل «الماركسية التاريخانية» تتوسط بيننا وبينها. وتجنّب التاريخاني العربي ذلك الطرح المباشر والبريء ـ ببراءة الأطفال كذلك ـ الذي قام به الماركساوي العربي الذي تعرّفنا عليه قبل والذي لم يتردد في تبني توفيقية صريحة مع ما تحمله من تناقضات صارخة، بدعوته إلى الجمع «الديالكتيكي!» في «الاشتراكية الواجبة والضرورية للوطن العربي» بين «أصول» الفكر الاشتراكي في الغرب، و«الأصول» التي تتجاوب، أو تتشابه معها في تراثنا العربي أو تسير معها في نفس الخط، خط التمرد والثورة، فكراً وممارسة.

لم يقم التاريخاني العربي، إذن، بطرح القضية هذا الطرح «اللاّتاريخاني» وإنما أراد أن يحفظ لأطروحاته أكبر قدر من الانسجام والتماسك الداخلي فدعا إلى تبنّي ماركسية تاريخانية تستعيد المكتسبات الليبرالية «الأصلية» قصد «اجتثاث جذور السلفية» من فكرنا العربي من جهة، وإلى تطبيق هذه الماركسية التاريخانية، أو التاريخانية الماركسية «كمنطق ضمني في أبحاث وتحليلات جديدة وجدية حول ماضينا وحاضرنا... مثل قيام الدولة العباسية... أو استمرار القصيدة البدوية في شعرنا... الخ» (ص ١٣٥) من جهة أخرى. وبنفس الشكل، ولنفس السبب، تميز التاريخاني العربي عن زميله الليبرالي ـ السلفوي، و«خصمه» السلفي ـ الليبرالوي: إنه «ضد» التوفيق والتلفيق على طول الخط.

ولكن مهلاً... إنه فعلاً ضد التوفيق والتلفيق «على طول الخط» ولكن في مجال واحد فقط هو المجال الذي يطرح فيه جنباً إلى جنب الفكر الأوروبي والتراث العربي. وبعبارة أخرى هو لا يطلب «الأصالة» في التراث العربي وإنما يطلبها هي و«المعاصرة»

معاً، في الفكر الأوروبي الحديث: إن الأصالة التي يطلبها هي تلك التي توجد في الليبرالية الأوروبية «الأصلية»، والمعاصرة التي يبتغيها هي تلك التي تحملها الماركسية، وبالتالي فهو يريد أو يوفق في ذهن العربي بين «ماضي» الغرب و «مستقبله»، بين الليبرالية والماركسية. والتوفيق في ثقافة معينة (الذهن العربي) بين العناصر المتصارعة في ثقافة أخرى (الفكر الأوروبي) عمل لا تاريخي مناقض تماماً للتاريخانية، ماركسية كانت أو غير ماركسية.

وهكذا لا تخلو أطروحات التاريخاني العربي بدورها من التوفيق والتناقض إلا في الظاهر... أما «في الجوهر» فهما مباطنان لها، يتحكمان فيها ويوجهانها. إنه هو الآخر يطرح، وبكيفية «سرية»، نفس السؤال: «ماذا يجب أخذه؟» و «ماذا يجب تركه؟» ثم يجيب، وبكيفية «سرية» كذلك: تأخذ من الماركسية الشكل، ومن الليبرالية المضمون، وهذا يذكرنا بموقف زميله الوضعي اللاتاريخاني. وإذا سألته، وإذن «ستكون حينئذ ثقافتنا المعاصرة تابعة للغير؟» يجيبك، ولكن بكيفية صريحة معاندة: «وليكن، إذا كان في ذلك طريق الخلاص» (ص ٢٠٥).

«طريق الخلاص»؟ نعم، يجب أن نقبل التضحية اللازمة من أجل الخلاص، إذ لا خلاص بدون ثمن، ولكن هل يضمن لنا التاريخاني العربي هذا «الخلاص»؟

إن داعية «الماركسية التاريخانية» صريح «لا يُراوغ»، إنه لا يخفي تشاؤمه ولا يتردد في إبداء قلقه ويأسه، وذلك بمجرد أن ينزل من سماء «العقل الكوني» إلى أرض الواقع المشخص. إن المهمة التي رسمها العقل الكوني التاريخاني لماركسيته هي «العقلنة الشاملة»، ولكن ها هو ذا تحليل الواقع العربي الراهن من طرف التاريخاني العربي نفسه يدفعه إلى الكفران بإمكانية «الخلاص»، وبالتالي بماركسيته نفسها. هو الآن يرى أنه: «لا مفر من الاعتراف بأن حظوظ العقلانية الشاملة عندنا ضعيفة جداً وربما مستحيلة، إذ النظام مشيد لكي يضمن لذاته الاستمرار على الحالة التي هو عليها» (ص ١٩٨).

لماذا؟

لأن «النخبة السياسية المتحكمة في الدول القومية، والنخبة القديمة والحديثة، والبيروقراطية المدينية، والجيش، والتقنوقراطية، كل هذه الفئات التي تنتمي كلها إلى البرجوازية الصغيرة المدينية أو الريفية لا تعمل على، ولا ترغب في، ولا تهدف إلى، ولا ترى مصلحة لها في تغليب الفكر العصري على الفكر التقليدي وإخراجه من حدود المعمل والمكتب والمتجر إلى الميدان السياسي العام... السبب الرئيسي يرجع إلى موقف البرجوازية الصغيرة ككل» (ص ١٩٧ ـ ١٩٨).

«استيعاب مكتسبات الليبرالية» غير ممكن، لأن ذلك ليس في صالح البرجوازية الصغيرة التي تستحوذ على «الجيش القومي» و «الحزب السياسي المسيطر» و «الفئة البيروقراطية» وأيضاً على «الطبقة العاملة» و «النخبة المثقفة» (ص ١٩٨). ولا تسكت، وبالتالي لا تستثني، هذه القائمة إلا فئة واحدة هي البرجوازية الكبرى، برجوازية طبقة الرأسماليين كما عرفها القرن التاسع عشر في أوروبا. فهل المطلوب هو «خلق» هذه الطبقة؟ ذلك ما يدفعنا إلى التفكير فيه المنطق الداخلي لأطروحات التاريخاني العربي، داعية الماركسية التاريخانية.

إنها إحدى نقائض «العقل العربي» التي تلازمه سواء تحدّث من داخل تراثنا أو من داخل الفكر الأوروبي أو من مكان ما يقع بينهما. . . «العقل» الذي يبرهن، على المستوى النظري، على امكانية، بل ضرورة «العقلنة الشاملة» بواسطة «الليبرالية الأصلية» وعلى المستوى العملي على استحالة هذه «العقلنة الشاملة» نظراً لهيمنة «البرجوازية الصغيرة»، العقل التوفيقي المتناقض الذي يعتمد هنا أيضاً، مع التاريخاني العربي، أسلوبه المفضل في «النظر» و «الاستدلال»، أسلوب المقايسة، قياس الغائب على الشاهد، الذي يتخذ هنا مع التاريخاني العربي مثلما حدث مع زملائه السابقين شكل قياس الحاضر على الماضي. . . والفرق بين هؤلاء وبينه ليس في نوع الاستدلال، بل فقط في نوع «الماضي» الذي يقاس عليه «حاضرنا»، أعني مستقبلنا المنشود. . . إن لكل منهم سلفه الذي يحتكم إليه أو على الأقل يستوحي الحلول منه.

* * *

الخطاب النهضوي العربي، الخطاب المبشر بـ «النهضة» و «الثورة» و «الأصالة» و «المعاصرة». . . خطاب توفيقي متناقض، محكوم بـ «سلف». تلك هي النتيجة العامة التي تفرض نفسها علينا كخلاصة عامة لهذا الفصل والفصل السابق.

وأن يكون الخطاب، أي خطاب، توفيقياً متناقضاً، معناه أنه خطاب فاشل، خطاب غير «مبني» لا يشكّل «منزلاً»، لا «يأوي» أصحابه، لا يمنحهم ما هم في حاجة إليه من الطمأنينة والاستقرار ولا يجعل بالتالي تطلعاتهم منسجمة تقدم نفسها كممكن «واقعي» أو كـ «واقع» ممكن.

وأن يكون الخطاب، أي خطاب، محكوماً بـ «سلف» معناه أنه خطاب لا يرى الواقع كما هو، لا يعبّر عنه ولا يعرّف به، وبالتالي لا يرى المستقبل إلا من خلال «التمثال» الذي يقيمه في ذهنه لـ «السلف» الذي يستكين إليه، بل يستسلم له، فهو إذن، خطاب وعي مستلب.

كان «الكلام» في الفصل السابق يدور حول أيهما يجب أن نؤسس عليه نهضتنا:

النموذج العربي الاسلامي كما جسّده، بل كما نجسّده نحن في، «السلف الصالح»، أم النموذج الأوروبي كما جسّده، بل كما نجسّده نحن في الليبرالية الغربية «الأصلية» أو «المعاصرة»؟ وكان «الكلام» في الفصل الحالي يدور حول نفس السؤال، ولكن بصيغة أخرى هي: ماذا يجب أن نأخذ من التراث لنحقق لفكرنا «الأصالة» أو من الفكر الأوروبي لنضمن له «المعاصرة»؟ وخلف السؤالين كليهما يثوي مسكوت عنه، مسكوتاً كلياً أو جزئياً، هو أن «غياب الآخر شرط لنهضتنا»، وهذا «الآخر» يقدّم حيناً على أنه الغرب ككل، وحيناً على أنه التراث ككل، وحيناً آخر على أنه جزء من هذا وجزء من ذاك. . . الآخر هنا هو دائماً ما ليس النموذج إياه.

في جميع الأحوال، أي في جميع هذه الأنماط من الوعي بقضية «النهضة» و «الأصالة» و «المعاصرة» هناك نموذج ـ سلف، هو إما التراث وإما الغرب وإما أجزاء منهما، يمارس سلطة مطلقة على الفكر العربي فيحتويه ويوجهه ويختار له سلطة النموذج «الاسلامي» ما شيّده السلفي لنفسه، بخياله وعاطفته وصدق مشاعره هي التي جعلته يفهم النهضة ويتصورها على أنها العودة إلى ما كان عليه «السلف» ويفهم «تحرير» العقل على أنه «إحياء» للعقل القديم، العقل الذي «يعقل صاحبه» ثم «يعزل نفسه»، الشيء الذي يعني في ذات الوقت «رد شطط» العقل «الآخر» والتقليل «من خلطه وخبطه». قد يكون هذا «العقل الآخر» هو العقل المعتزلي، وقد يكون هو العقل اليوناني أو الأوروبي، ولكنه ليس، على أية حال، العقل الذي يفكر به هو، ليس عقل النموذج الذي يفكر له ويمارس سلطته عليه.

وبالمثل فسلطة النموذج الأوروبي كما التقطه الليبرالي العربي في ذهنه، أو يقتبسه السلفي الليبرالوي أو الوضعي، أو الماركساوي، أو يتبناه التاريخاني. . . هي التي جعلت كلاً من هؤلاء يفهم النهضة على أنها استعادة واسترجاع لمسيرة النهضة الأوروبية ويفهمون «تجديد» العقل العربي على أنه التقاط «مركّبات ذهنية» من «قاعدة الفكر الأوروبي» أو تبني تيار من التيارات الفكرية في أوروبا، أو «تأليف»، بل تلفيق، مزيج منها.

سلطة النموذج هي التي جعلت فريقاً منا يرى «الأصالة» في التراث، في العودة إليه وإليه وحده، وهي التي تمنعه بالتالي من أن يخطر بباله أن الأصالة الحقيقية بالنسبة لنا نحن الذين يغمرنا التراث من كل جانب هي تلك التي يجب أن نحققها في تعاملنا مع الفكر العالمي المعاصر ومن خلال التعامل معه، وهي ـ أي سلطة النموذج ـ هي التي جعلت فريقاً آخر منا يرى «المعاصرة» في الفكر الأوروبي وحده، فحالت دونه ودون أن يخطر بباله أن المعاصرة الحقيقية بالنسبة لنا نحن الذين تتقاذفنا، يميناً

ويساراً، «مركّبات ذهنية» وافدة إلينا من أوروبا، هي تلك التي يجب أن نحققها في تعاملنا مع التراث، تراثنا نحن أولاً.

السلفي والليبرالي، وجميع الأسماء الايديولوجية العربية الأخرى لا تستطيع، نحن العرب جميعاً لا نستطيع، أن نفهم ولا أن نعي ولا أن نمارس الأصالة والمعاصرة، لا نستطيع أن نُجدد فكرنا ولا أن نشيد حلاً للنهضة «مطابقاً»، ما دمنا محكومين بسلطة النموذج ـ السلف سواء كان التراث أو الفكر المعاصر أو شيئاً منهما.

نعم، الانسان بطبيعته يفكر من خلال نموذج، ولكن فرق بين نموذج يؤخذ كـ «رفيق» للاستئناس به وبين نموذج يؤخذ كـ «أصل» يقاس عليه. النموذج حينما يُتخذ أصلاً سلفاً يصبح سلطة مرجعية ضاغطة قاهرة تحتوي الذات احتواء وتفقدها شخصيتها واستقلالها.

وإنه لمما يثير الدهشة حقاً أن نجد المثقف العربي يتساءل، ويكرر السؤال، باستمرار: ماذا يجب أن نأخذ من التراث وماذا ينبغي أن نأخذ من الغرب؟... ولا يتساءل مرة واحدة: «من أنا الآن وما أكون؟» إننا نتساءل: ماذا يجب أن نأخذ من التراث وكأننا لم نأخذ منه لحد الآن أي شيء، ونتساءل ماذا نأخذ من الغرب وكأننا غير متصلين به ولا مندمجين في حضارته!

وإذن، فما يجب البدء به هو معرفة الذات أولاً، هو فك أسارها من قبضة النموذج ـ السلف، حتى تستطيع التعامل مع كل النماذج تعاملاً نقدياً. وذلك طريق الأصالة والمعاصرة معاً.

الفصل الثاني

الخطاب السياسي

أولاً: الدين . . . والدولة

الخطاب السياسي في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو الوجه الآخر للخطاب النهضوي العام، وبالتالي فهو يمارس السياسة، لا كخطاب في الواقع القائم، بل كخطاب يبحث عن «واقع» آخر . . . هو لا يواجه الواقع السياسي القائم ولا يدعو إلى تغييره أو إصلاحه انطلاقاً من تحليله، بل إنه يقفز عليه ليطرح كبديل عنه: إما «الواقع» - الماضي العربي الاسلامي الممجد، وإما «الواقع» - الحاضر الأوروبي في ثوبه الليبرالي أو ما بعد الليبرالي. يتعلق الأمر إذن بنفس القطبين اللذين يتمحور حولهما الخطاب النهضوي العربي العام: التراث والحداثة، وأيضاً بنفس النموذجين اللذين يتجاذبان هذا الخطاب: النموذج العربي الاسلامي والنموذج الأوروبي. هذان القطبان أو النموذجان اللذان سيبرزان الآن تحت لافتات تحمل أسماء أخرى، هي تارة الدين والدولة، وتارة الاسلام والعروبة، وتارة الجامعة الاسلامية والوحدة العربية، وأخيراً وليس آخراً: حقوق «الأغلبية» وحقوق «الأقلية» وبمعنى آخر: الديمقراطية.

سيمارس الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر السياسة، إذن، في موضوعات «غير» سياسية، موضوعات لا تنتمي إلى «السياسة» بمعنى البحث في علاقة السلطة بالمواطن، والمواطن بالسلطة، إلا انتماء غير مباشر. والحق أن ما يلفت النظر في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو ضحالة الخطاب السياسي فيه، نقصد الخطاب الذي يطرح مشكلة الدولة والمجتمع والعلاقة بينهما من منظور يعالج بالأساس مسألة السلطة. صحيح أن «السياسة» حاضرة في الخطاب النهضوي العربي، بل في الخطاب العربي الحديث والمعاصر بمختلف أنواعه واتجاهاته، ولكن مواجهة السياسة بخطاب خاص شيء غائب، أو يكاد، في الأدبيات النهضوية العربية.

هناك من يعمّم هذه الظاهرة على التاريخ الفكري العربي الاسلامي بأجمعه فيقرر أن «من الملاحظ البيّن في تاريخ الحركة العلمية عند المسلمين أن حظ العلوم السياسية فيهم كان بالنسبة لغيرها من العلوم أسوأ حظاً، وأن وجودها بينهم كان أضعف وجوداً. فلسنا نعرف لهم مؤلفات في السياسة ولا مترجماً، ولا نعرف لهم بحثاً في شيء من أنظمة الحكم ولا أصول السياسة اللهم إلاّ قليلاً لا يقام له وزن إزاء حركتهم العلمية في غير السياسة من الفنون»[1]. . . والسبب هو أن نظام الحكم في الاسلام إنما قام على «الغلبة»، الشيء الذي يستتبع حتماً «الضغط الملوكي على حرية العلم واستبداد الملوك بمعاهد التعليم» وبالتالي «التضييق على الكلام في السياسة ودراسة علومها»[2].

ويعبّر كاتب معاصر عن هذه الظاهرة تعبيراً آخر فيقول: «تاريخياً، في البلدان المتأخرة بوجه عام، ومنها الوطن العربي، لم تمارس السياسة، السياسة بالمعنى اليوناني للكلمة، أي كمجموعة مسؤوليات وحقوق وواجبات ملقاة على عاتق عضو حر ومسؤول يشكل جزءاً لا يتجزأ من مجموعة بشرية متجمعة في مدينة ـ Polis» ثم يضيف: «بصورة عامة، في المدينة الاسلامية، كانت الانسانوية مفتقدة، والتعددية مدانة، والانفصال بين السلطة والشعب قائماً. لذا كانت السياسة ممنوعة، الأمر الذي أدى مع مرور الزمن إلى تكوّن روح العزوف أو الفرار لدى الشعب»[3].

وعلى الرغم مما قد يكون في هذه التعميمات من مبالغة، ومهما يكن تقديرنا للأسباب التاريخية والاجتماعية التي تقف وراء هذه الظاهرة، سواء في الحاضر أو في الماضي، فلا يسعنا إلاّ أن نسجّل أن الخطاب السياسي في الفكر العربي، قديمه وحديثه كان ولا يزال، في الأعم الأغلب، خطاباً غير مباشر، غير صريح. وهكذا فعلاوة على اللجوء، في الماضي خاصة، إلى ممارسة السياسة على الصعيد النظري بواسطة «الرمز» كإجراء الكلام على لسان الحيوانات، كما في كتاب كليلة ودمنة، أو من خلال الأمثال والحِكَم، كما في كتب «السياسة الملوكية» و«الآداب السلطانية»، فإن «الكلام» في السياسة لم يكن يتناول قضاياه مباشرة بل كان يلجأ في الغالب إلى طرحها من خلال قضايا تنتمي إلى «سياسة» الماضي أو إلى ميدان آخر غير ذي طابع سياسي مباشر. فـ «الكلام» في الخلافة مثلاً، وهو الموضوع الذي تمحور حوله «الفكر السياسي الاسلامي» كان دائماً كلاماً في «سياسة» الماضي، على الرغم من أن دوافعه

---

(1) علي عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم، ط ٣ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥)، ص ٢٢.
(2) نفس المرجع، ص ٣٠ ـ ٣١.
(3) ياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة، الأثار الكاملة؛ ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

كانت من «الحاضر» دوماً. صحيح أنه كان يهدف دائماً إلى «تقنين» الواقع القائم، وإضفاء المشروعية الدينية عليه (الفكر السياسي السني). ولكنه لم يكن يفعل ذلك مباشرة، كما هو المفروض في كل خطاب سياسي جدير بهذا الاسم، بل كان يلجأ إلى الماضي السياسي يؤوله بالكيفية التي تجعل الحاضر شبيهاً له ونظيراً، حتى يتأتى قياسه عليه.

ولا يختلف الأمر كثيراً في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر عما كان عليه في الفكر السياسي قديماً. فعلاوة على استمرار هذا الفكر بكل مضمراته الايديولوجية وآلياته التعبيرية في الخطاب السلفي الحديث الذي يمارس السياسة عادة من خلال طرح موضوع «نظام الحكم في الاسلام» قارئاً في الماضي رغباته وحاجاته الحاضرة، نجد كلاً من الخطاب الليبرالي والخطاب القومي يمارس هو الآخر السياسة من خلال طرح قضايا «غير» سياسية، أي غير ذات مفعول سياسي في الحاضر يراد منها أن تنوب عن القضايا السياسية التي تطرح نفسها في صورة «المباشر».. وفي جميع الأحوال فإن اللجوء إلى التعميم والابتعاد عن مجابهة الواقع مجابهة مباشرة، صفتان تطبعان الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر جملة وتفصيلاً، مما جعل هذا الخطاب فقيراً ضحلاً ليس فقط من حيث طبيعته كخطاب (مفاهيمه، آلياته...) بل أيضاً من حيث الموضوعات التي حاول تسييسها، أعني التي كان عليه أن يعمق الوعي السياسي بها.

* * *

من أبرز القضايا السياسية الأساسية التي شغلت الفكر العربي الحديث ولا زالت تشغله، قضية العلاقة بين الدين والدولة، بل إن الفصل في هذه القضية كان يقدم، ولا يزال، من طرف التيارات المتعارضة كشرط أولي لنجاح النهضة، بل لامكانيتها. لنستمع إلى رأي التيارين اللذين يبلغ بينهما التعارض أقصى مداه في هذه القضية، قبل البحث فيما إذا كان الخطاب العربي الحديث والمعاصر يطرح هذه المشكلة لذاتها، أم أنه يفعل ذلك من أجل قضايا أخرى.

كتب أحد رواد الليبرالية في الفكر العربي الحديث عام ١٨٦٠، أي منذ أكثر من قرن من الزمن، وهو «يعبر... تعبيراً أولياً عما عُرف فيما بعد بفصل الدين عن الدولة»، كتب يقول: «ما دام قومنا لا يميزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه، والمدنيات التي هي بين الانسان وابن وطنه أو بينه وبين حكومته والتي عليها تبنى حالات الهيئة الاجتماعية والنسبة السياسية، ولا يضعون حداً فاصلاً بين هذين المبدأين الممتازين (= المتميزين) طبعاً وديانة، لا يؤمل نجاحهم في أحدهما ولا فيهما جميعاً...» ولذلك كان لا بد من «وضع حاجز بين الرئاسة أي السلطة

الروحية، والسياسة أي السلطة المدنية. وذلك لأن الرئاسة تتعلق ذاتاً وطبعاً بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال بخلاف السياسة فإنها تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغيير والإصلاح حسب المكان والزمان والأحوال، ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين المتمازتين طبعاً والمتضادتين في متعلقاتهما وموضوعهما من شأنه أن يوقع خللاً بيّناً وضرراً واضحاً في الأحكام والأديان حتى لا نبالغ إذا قلنا إنه يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه»[4].

فصل الدين عن الدولة شرط في «وجود التمدن وحياته ونموه»... ولكن أين؟ وهل الدولة التي يعيش فيها هذا الرائد الليبرالي تجمع فعلاً بين السلطتين الروحية والزمنية؟ وبعبارة أخرى هل يعرف المجتمع الاسلامي تاريخياً ما سمي بـ «السلطة الروحية» في القرون الوسطى المسيحية؟

تلك هي الأسئلة التي تجنب طرحها رائد الليبرالية العربية على نفسه والتي سيعترض بها عليه رائد السلفية المعاصر له بعد أن يؤكد هو الآخر أطروحته المبدئية. فلنستمع إليه يقول: «إنّا معشر المسلمين إذا لم يؤسس نهوضنا وتمدننا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير فيه لنا، ولا يمكن التخلّص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا من هذا الطريق» ثم يضيف ليعطي لـ «التمدن» معنى واتجاهاً غير المعنى والاتجاه الذي فهمه فيهما رائد الليبرالية السابق، فيقول: «وإن ما نراه من حالة ظاهرة حسنة فينا (من حيث الرقي والأخذ بأسباب التمدن) هو عين التقهقر والانحطاط، لأننا على تمدننا هذا مقلدون للأمم الأوروبية، وهو تقليد يجرنا بطبيعته إلى الإعجاب بالأجانب والاستكانة لهم والرضى بسلطانهم، وبذلك تتحول صبغة الاسلام التي من شأنها رفع راية السلطة والغلبة إلى صبغة خمول وضعة واستئناس لحكم الأجنبي»[5].

وهكذا فالسلفي لا يرفض أطروحة الليبرالي وحدها بل يرفض، وبنفس الصراحة والصرامة إطاره المرجعي أي «التمدن الأوروبي» - ولنقل: النموذج الأوروبي - ليطرح بدله «التمدن الاسلامي»، بل النموذج العربي الاسلامي - ليس فقط كمشروع يدعو إلى الأخذ به، بل أيضاً كتجربة يستخلص الدرس منها. وهكذا فإذا كان من المعروف جيداً أن الدولة الاسلامية إنما قامت في أول أمرها بالإسلام وبواسطته فإن رائد السلفية لا يكتفي بتقرير هذه الواقعة التاريخية بل يستخلص منها الدرس التالي وهو: إن ما بلغه المسلمون من عظمة ومجد إنما يرجع إلى قيام دولتهم

---

(٤) بطرس البستاني، ذكره أديب نصور في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، الفكر العربي في مائة سنة (بيروت: الجامعة، ١٩٦٧)، ص ٨٧ - ٨٨.

(٥) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٨)، ص ٣٢٧.

على أساس الدين، وإن ما طرأ عليهم من الانحلال والضعف إنما يرجع إلى «انفصال الرتبة العلمية (= الدينية) عن رتبة الخلافة وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفرعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم»[6]. . . وإذن فالعلاج الناجع لهذه الأمة «إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته»[7].

وإذا اعترض الليبرالي العربي أو المستشرق الأوروبي بأن ما يدعو إليه السلفي كان هو السبب فيما عانته أوروبا في القرون الوسطى من قهر وتخلف وجهل، وأن الدعوة السلفية هي بالتالي دعوة إلى أوضاع مناقضة تماماً للنهضة، إذ لا تتحقق النهضة إلا بتجاوزها. . . إذا اعترض الليبرالي بهذا أو بما يشبهه فإن السلفي لا يتردّد في شرح دعواه بما يعتقد أنه رفع للالتباس وإرشاد إلى مكمن الخطأ في «القياس». إنه يؤكد أن «ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، لكن الاسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً ورسم حقوقاً، والخليفة مكلّف بـ«اقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق»، فسلطته، إذن، سلطة تنفيذية ليس غير، وهو بعد «ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنّة. . .» ولذلك «لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج «تيوقراطي» أي السلطان الإلهي، فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة من الله وله حق الاثرة بالتشريع وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة بل بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن ما دام مؤمناً أن يخالفه. . .». ـ ويسترسل رائد الإصلاح الديني في العصر الحديث في بيان الفرق بين الحكم في الإسلام والحكم في أوروبا المسيحية فيقول: «كان من أعمال التمدن الحديث الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، فترك للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد والأعمال فيما هو من معاملة العبد لربه، وخوّل السلطة المدنية حق التشريع في معاملة الناس بعضهم لبعض وحق السيطرة على ما يحفظ نظام اجتماعهم في معاشهم لا في معادهم، وعدّوا هذا الفصل منبعاً للخير الأعم عندهم. ثم هم يوهمون فيما يرمون به الإسلام من أنه يحتم قرن السلطتين في شخص واحد، ويظنون أن معنى ذلك في رأي المسلم أن السلطان هو مقرر الدين وهو واضع أحكامه وهو منفّذها، والايمان آلة في يده يتصرّف بها في القلوب بالإخضاع، وفي العقول بالإقناع، وما العقل والوجدان عنده إلا متاع، ويبنون على ذلك أن المسلم مستعبد لسلطانه بدينه وقد عهدوا ان سلطان الدين عندهم كان يحارب العلم ويحمي حقيقة الجهل، فلا يتيسر للدين

---

(٦) نفس المرجع، ص ٣٦٢.
(٧) نفس المرجع، ص ١٨٩.

الاسلامي أن يأخذ بالتسامح مع العلم ما دام من أصوله أن إقامة السلطان واجبة بمقتضى الدين» ويحسم صاحبنا الموقف بالقول: «وقد تبين لك أن هذا كله خطأ محض وبعد عن فهم معنى ذلك الأصل من أصول الاسلام (الذي يقوم على «قلب السلطة الدينية والاتيان عليها من أساسها»)، وعلمت أن ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم»[8].

هل نحن أمام تراجع في الموقف السلفي؟ هل صحيح أن «الاسلام لا يحتّم قرن السلطتين» الدينية والسياسية في شخص واحد؟ وهل صحيح كذلك أن «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى الموعظة الحسنة؟». وإذا كان الأمر كذلك أفلا تكون الخلافة كما مورست تاريخياً وكما نظّرها الفقهاء شيئاً دخيلاً على الإسلام أجنبياً عنه، و«ان كل ما شرعه الإسلام وأخذ به النبي للمسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية»[9]، وأن «الدين الاسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة من عزة وقوة» وبالتالي فـ«الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا، ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[10].

تصريحات خطيرة ستثور لها ثائرة السلفي... كيف لا وقد جاءت من صفوفه في صورة عقوق «وقح» لتطعن ليس فقط في آرائه واجتهاداته... بل ـ وهذا أشد خطورة بالنسبه له ـ لتهدد إطاره المرجعي تهديداً جدياً.

لقد انطلق النقاش من التفكير في المستقبل: في «النهضة» وشروطها. ولكن ما ان طرحت القضية حتى تحول الخطاب إلى الماضي: الماضي العربي الاسلامي والماضي الأوروبي المسيحي. كانت حجة السلفي «الدامغة» هي التجربة التاريخية للأمة الاسلامية، ليس فقط كما كانت بل أيضاً كما كان ينبغي أن تكون. لقد كان موقفه بالفعل أقوى من موقف الليبرالي العربي الذي كان اطاره المرجعي يتشكل أساساً من التجربة التاريخية الأوروبية، ملتمساً هكذا لدعواه «الأجنبية» حجة «أجنبية»، ولذلك

---

(٨) محمد عبده في رده على فرح انطون ومجلة الجامعة. انظر: محمد عبده، الاسلام دين العلم والمدنية، عرض وتحقيق طاهر الطناحي (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٠)، ص ٩٨ ـ ١٠٢.

(٩) عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم، ص ٨٤.

(١٠) نفس المرجع، ص ١٠٣.

لم يكن يهم السلفي كثيراً الإلحاح على وحدة الدين والدولة في الاسلام، بل بالعكس كان يجنح إلى «التلطيف» من الدرس الذي يقدمه «التاريخ» لليبرالي العربي، بتقديم فتاوى تؤكد له خلو الاسلام مما يسمى في الغرب بـ «السلطة الروحية» وطبقة «رجال الدين».

كان ذلك موقفاً براغماتياً منه. لقد كان يريد طمأنة الليبرالي العربي، وهو يومئذ ينتمي، في الأعم الأغلب إلى الأقلية المسيحية في المجتمع العربي، كان يريد طمأنته بأن لا خوف عليه من الاسلام عندما يتولى قضية النهضة، قضية المستقبل. لقد كان يقرأ إطاره المرجعي ـ الماضي العربي الاسلامي ـ بالشكل الذي يمكنه من قياس المستقبل عليه: المستقبل الناهض كما ينشده الليبرالي ذاته... أما الآن وقد أصبح اطاره المرجعي ذاك مهدداً من الداخل بسبب أطروحة ذلك الشيخ «العاق» التي تطعن في الخلافة الاسلامية وبشكل لم يسبق له مثيل، فإن المهمة المستعجلة ستكون هي حماية هذا الإطار المرجعي ذاته، هي الدفاع عن التصور السلفي لـ «التاريخ الاسلامي»، هي بيان «حقيقة الخلافة»، حقيقة نظام الحكم في الاسلام.

تركز الخطاب السلفي، إذن، حول «سياسة» الماضي، حول «الخلافة»[11] و «حقيقة الاسلام وأصول الحكم»[12] و «النظريات السياسية الاسلامية»[13] و «نظام الحكم في الاسلام»[14]، والعناوين كثيرة... ومع كثرة «المتكلمين» في «سياسة» الماضي من المعاصرين، ومع تنوع اختصاصاتهم ودرجاتهم العلمية، من شيخ أزهري، إلى باحث جامعي في التاريخ أو القانون، إلى المساجل السياسي، ومع وفرة الكتب والمقالات والأبحاث في الموضوع، فإن المرء لا يسعه إلا أن يسجل أن «حصاد المعركة» لا يتعدى التأكيد على ما كان ولا يزال يُعتبر في هذا المجال من قبيل البديهيات... لا يتعدى التأكيد على أن «ليس الاسلام... ديناً فقط، له عقائده المعروفة، بل هو دين ودولة معاً، ومن ثم يوجب اقامة رئيس للدولة يكون حاكماً لها ويجري في حكمه وتدبيره وسياسته لأمور الدولة على ما جاء به القرآن والسنّة النبوية من مبادىء وأصول»[15]، أو على أن «الحكومة الاسلامية الشرعية» ليست «هي الحكومة التي تعمل وفقاً للقانون الطبيعي... وليست أيضاً التي تعمل وفقاً للقانون السياسي... أو...

---

(١١) لرشيد رضا.

(١٢) للشيخ محمد بخيت، وهو رد على كتاب علي عبد الرازق.

(١٣) من تأليف محمد ضياء الدين الريس.

(١٤) من تأليف محمد يوسف موسى.

(١٥) محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الاسلام، ط ٢ (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ص ١٨.

القوانين الوضعية»... وإنما الحكومة الاسلامية «هي تلك التي يكون قانونها شرع الاسلام، وهو الذي يستمد مبادئه من القرآن والسنّة»[16].

«الاسلام دين ودولة»، و «الحكومة الاسلامية هي التي يكون قانونها شرع الاسلام»... تلك هي النتيجة الهزيلة التي خرجت بها السلفية الجامعية المعاصرة، بمختلف تلويناتها، من قراءتها لـ «التاريخ» الاسلامي، بل من تأويلها لـ «الشرع» الاسلامي... لا، بل منهما معاً: فالسلفية تقرأ التاريخ في الشرع وتقرأ الشرع في التاريخ تماماً مثلما تقرأ الدولة في الدين والدين في الدولة، وذلك في الحقيقة ما يشكل هويتها.

ويستيقظ السلفي «الأصيل» على هزال تلك النتيجة فيقتنع بالحقيقة «المرة». فليس الحاضر وحده هو الذي ابتعدت فيه الدولة عن الاسلام، بل انها كانت كذلك في الماضي. والخلافة الاسلامية، على «الحقيقة»، هي ما كان ينبغي أن يكون وليس ما قد كان فعلاً. وهكذا فـ «التاريخ الاسلامي» هكذا بدون تحديد، لم يعد صالحاً كإطار مرجعي. لقد كان «جاهلية» كله، إذ «جيل الصحابة» جيل المسلمين على الحقيقة «لم يتكرر في التاريخ» فبقي الناس بعيدين عن «نبع القرآن» يعيشون في «جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الاسلام أو أظلم»[17].

تخلى السلفي «الأصيل» عن «التاريخ» وبالتالي تحرر مما كان يدفع أسلافه الرواد إلى «الانفتاح» و «التجديد»... انتكص إلى الوراء ليصيح صيحة الخوارج الأولى: «لا حاكمية إلا لله». لم يعد الآن يطلب النهضة ولا التجديد ولا الإصلاح. إن ما يطلبه الآن أعمق وأشمل: إنه «قيام مملكة الله في الأرض وازالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد وردّه إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وحدها، وإلغاء القوانين البشرية»[18].

كان السلفي من قبل يقرأ الشرع في التاريخ فكان اطاره المرجعي: «التاريخ الاسلامي» هكذا بإطلاق، وكان يعني في ذهنه القرون الأربعة الأولى منه، بل وفترات أخرى، أما الآن وقد اكتشف أن هذا التاريخ قد خلا من «الشرع» مباشرة بعد «الجيل الأول» ـ جيل الصحابة ـ فهو يقرأ «التاريخ» في الشرع. ولكن لا التاريخ الماضي، بل «التاريخ» المستقبل، جاعلاً من «النبع الصافي»، صورة المستقبل المنشود، إطاراً مرجعياً وحيداً.

---

(16) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الاسلامية، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، 1966)، ص 123 ـ 124.

(17) سيد قطب، معالم في الطريق (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت.]).

(18) نفس المرجع، ص 82 ـ 83.

أما الليبرالي العربي الذي كان قد انصرف إلى الممارسة العملية للسياسة في الحاضر بينما كان السلفي يمارسها نظرياً، في الماضي، فقد أخذ هو الآخر يتخلى تدريجياً عن اطاره المرجعي الأصلي: التاريخ الأوروبي. إنه الآن يعيش الدولة القومية، بل ويتحدث باسمها، فلماذا لا يتخذ من التاريخ القومي اطاراً مرجعياً جديداً له؟

ذلك ما حدث بالفعل، لقد تسلّم، بل انتزع، الليبرالي العربي «التاريخ» من يد السلفي، ولكن لا التاريخ «الاسلامي» بل التاريخ «العربي»... لقد أصبح الليبرالي العربي الآن ذا «تاريخ» بعد ان لم يكن له من قبل. لقد أصبح يعمل الآن من أجل بناء الحاضر والمستقبل، فلماذا لا يعمل أيضاً من أجل اعادة بناء الماضي؟ إن دولة الحاضر آخذة بنفسها في علمنة مؤسساتها وأسسها، فلماذا لا يتجه الآن بشعار «العلمانية» إلى الماضي، تدعيماً وتأصيلاً لعلمنة الحاضر؟ وهكذا سيتولى الليبرالي العربي، وقد أصبح قومياً عربياً يمارس التحليل الماركسي أحياناً، سيتولى «تعريب» المشكل الذي كان يربطه ويفصله في آن واحد مع السلفي، وذلك بنقله من دائرة العلاقة بين الدين والدولة، ماضياً ومستقبلاً، إلى دائرة العلاقة بين «الاسلام والعروبة» تاريخياً وقانونياً.

* * *

يتخذ الوعي العربي المعاصر نقطة انطلاقه من المستقبل دائماً ليتجه بعد ذلك إلى الماضي من أجل إعادة بنائه بالشكل الذي يجعله في خدمة قضيته. قد تبدو هذه الظاهرة مبررة خصوصاً عندما يأخذ الإنسان بالاعتبار طبيعة هذا الوعي، طبيعته النهضوية. ولكن مع ذلك لا بد من القول إن الأمر يتعلق بظاهرة «مرضية»، على الأقل بالنسبة للخطاب الذي نهتم به الآن، الخطاب السياسي. ذلك أنه عندما ينطلق هذا الخطاب من المستقبل ليولي وجهه نحو الماضي فإنه إنما يعبر عن عجزه عن ممارسة السياسة في الحاضر الشيء الذي يفقده القدرة على بناء حلم مطابق، على اضفاء نوع من الواقعية على طموحاته.

انطلق الخطاب السلفي، كما رأينا قبل، من طرح العلاقة بين الدين والدولة بالنسبة لمجتمع الغد، مجتمع النهضة، ليبحثها من خلال «ما تمَّ» في الماضي وليس من خلال «ما يتم» في الحاضر. وهنا وجد نفسه مضطراً إلى اعادة ترتيب العلاقة بين الدين والدولة في الماضي، تاريخياً وشرعياً، فتحوّل النقاش داخل الدائرة السلفية ذاتها، إلى نقاش «اكاديمي» يبتعد عن «السياسة» وبالتالي عن «الحاضر» بمسافات تزداد اتساعاً، نقاش «محايد» أو «ملتزم» حول نظام الحكم في الاسلام، الشيء الذي يذكّرنا بنفس المسار الذي سلكه قديماً الفكر السياسي السني في تطوره، حيث انطلق من «الكلام» في سياسة «الحاضر» (= حادثة التحكيم بين علي ومعاوية)، لينتقل إلى

«الكلام» في «سياسة» الماضي (البحث في ولاية كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي) أي فيما سمّاه الفقهاء والمتكلمون السابقون بـ «النظرة في الإمامة» وما يسميه «المتكلمون» المعاصرون بـ «البحث في نظرية الخلافة» أو في «نظام الحكم في الاسلام».

ولا يختلف مسار الخطاب الليبرالي العربي عن مسار صنوه السلفي فقد انطلق هو الآخر، كما رأينا قبل، من شعار «فصل السلطة الروحية عن السلطة المدنية» في دولة الغد، دولة النهضة لينتهي به الأمر إلى البحث في دولة الأمس بهدف اعادة ترتيب العلاقة بين العروبة والاسلام في التاريخ العربي، منتقلاً هكذا، مثله مثل السلفي، من ممارسة السياسة في الحاضر إلى ممارستها في الماضي كما سنلاحظ بعد قليل.

على أن قضية العلاقة بين العروبة والاسلام لم تطرح فجأة ولا جاءت متأخرة بهذا الشكل، فلقد كانت في واقع الأمر متضمنة في القضية السابقة، بل يمكن القول إنها كانت الوجه السياسي المباشر لقضية العلاقة بين الدين والدولة كما طرحت في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن تحت حكم الامبراطورية العثمانية.

والواقع أن الليبرالي العربي عندما طالب في منتصف القرن الماضي بفصل «السلطة الروحية» عن «السلطة المدنية» لم يكن يقصد في الحقيقة فصل الدين عن الدولة بالشكل الذي حدث في أوروبا بل كان يقصد ـ من بين ما يقصد ـ فصل، أي تحرير، الكيان العربي عن الامبراطورية العثمانية وبالتالي بناء دولة قومية. وهذا ما لم يكن من الممكن أن يسكت عنه السلفي آنذاك، ليس فقط لأن الدولة القومية بهذا المعنى تتعارض مع النموذج الاسلامي كما يعيشه السلفي وجدانياً وروحياً، أي بوصفه لا يقبل أكثر من خليفة واحد في زمن واحد ولجميع المسلمين، بل أيضاً لأن دعوى الليبرالي العربي تلك تتعارض مع الاستراتيجية السلفية آنذاك والقاضية بتوحيد جميع المسلمين للنهوض كـ «رجل واحد» لمقاومة العدو الواحد: الاستعمار الأوروبي. وكان ذلك هو المدلول السياسي لشعار «الجامعة الاسلامية» الذي رفعه السلفي في مقابل شعار الدولة القومية الذي نادى به الليبرالي العربي. كان السلفي يقرن النهضة بالتحرير، والتحرير بـ «جمع كلمة المسلمين». أما الليبرالي العربي فهو وإن كان يقرن النهضة بالتحرير إلا أنه كان يفهم من التحرير الاستقلال عن الترك، الشيء الذي يعني في المنظور السلفي «تشتيت شمل المسلمين».

كانت السياسة، سياسة «المستقبل» ـ التي كانت تعني آنذاك التفكير في مقتضيات النهضة وشروطها وتعميم الوعي بها ـ هي التي جعلت العلاقة بين العروبة والاسلام تبدو، وربما لأول مرة في التاريخ العربي الاسلامي، في حاجة إلى تحديد. وكما هو شأن الخطاب السياسي العربي دائماً فإن تحديد و «تعريف» قضايا الحاضر يتم

دوماً من خلال تحديدها وتعريفها في الماضي، وهكذا يتم الانتقال مباشرة من النسبي إلى المطلق، كي تضفي صبغة المطلق على كل ما هو نسبي. نعم، لقد وضعت الهوية العربية، الثقافية خاصة، موضع نقاش في أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية، من طرف ما يعرف تاريخياً بـ «الحركة الشعوبية». ولكن القضية طرحت آنذاك في إطار النسبي ومن خلاله. كانت المفاضلة بين العرب والفرس خاصة، ولم يكن الطعن في الفرس يمس في شيء الهوية العربية بل بالعكس. كما أن الطعن في العرب كان من أجل ابراز مآثر الفرس، ولذلك لم يكن يشعر العربي وهو يقدح في الفرس، أو الفارسي وهو يقدح في العرب، لم يكن أي منهما يشعر بأي تمزق أو «شقاء» في الوعي. أما في العصر الحديث، عصر «اليقظة العربية الحديثة»، فالأمر يختلف. إن مطالبة الوعي العربي، كيفما كان الغلاف الايديولوجي الذي يتمظهر به، بتحديد العلاقة داخله بين العروبة والاسلام معناه مطالبته بتحديد ما هو مطلق وما هو نسبي في هويته. ومن هنا ذلك التمزق في الوجدان أو «الشقاء» في الوعي، الذي عاش ويعاني منه من ندعوه اليوم بـ «الإنسان العربي»، سلفياً كان أو ليبرالياً أو ماركسياً، مسلماً كان أو مسيحياً، عندما يجد نفسه مطالباً بترتيب العلاقة بين العروبة والاسلام في وعيه، الشيء الذي ينعكس بوضوح على قراءته لهذه العلاقة سواء في معطيات الحاضر أو في مجريات الماضي أو في ملامح المستقبل، وبالتالي يجعل قراءته تلك قراءة وعي يمارس السياسة ازاء نفسه.

لم يكن السلفي يستطيع التفكير في جامعة اسلامية بدون عروبة، ولم يكن الليبرالي العربي يفكر، ولا كان يستطيع التفكير في دولة وطنية، اقليمية أو عربية قومية، بدون الاسلام. كان الليبرالي، مسلماً ومسيحياً، يشعر شعوراً لا يقاوم بأن الاسلام كحضارة، كثقافة ولغة وتقاليد وعادات ورؤى واستشرافات، جزء أساسي في هويته، ولذلك لم يتردد لحظة في التجنيد من أجل بعث اللغة العربية، لغة القرآن، وإحياء آدابها، واعادة كتابة تاريخ الاسلام، وابراز مآثر التمدن الاسلامي... والحق أنه قد أنجز في هذا المجال كماً وكيفاً ما لم يستطع السلفي انجازه، بل انه خدم الاطار المرجعي السلفي بما لم يستطع هذا الأخير فعله، وهو يعترف له بذلك، ولو بصمت، رغم كل مآخذه عليه. وبالمقابل سيبدو السلفي أكثر «شجاعة» من الليبرالي العربي في ابراز «فضل» العرب على الاسلام على الرغم من أن قضيته الحقيقية هي ابراز فضل الاسلام على العرب، وضد الليبرالي العربي بالذات. سيواجه السلفي إذن الأتراك العثمانيين ومحاولتهم تتريك العرب بخطاب «عربي» أقوى من خطاب الليبرالي في الموضوع، بل انه سينقل المعركة إلى عقر دار الأتراك أنفسهم، سيلومهم، ليس فقط لأنهم يريدون تتريك العرب، بل أيضاً لأنهم «أهملوا أمراً عظيماً وحكمة نافعة... هي قبول اللسان العربي، لسان الدولة وتعميمه بين من دان بالاسلام من الأعاجم

ليفقهوا أحكامه»[19]. ويتساءل رائد السلفية مستنكراً: «فكيف يعقل تتريك العرب وقد تبارت الأعاجم في الاستعراب وتسابقت، وكان اللسان العربي لغير المسلمين ولم يزل من أعز الجامعات وأكبر المفاخر»، بل إنه ربما صرح بما لم يكن الليبرالي العربي يستطيع الهمس به حتى ولو كان غير مسلم. من ذلك قوله: «فالأمة العربية هي عرب قبل كل دين ومذهب، وهذا الأمر من الوضوح والظهور للعيان ما لا يحتاج معه إلى دليل أو برهان»[20]. إن رائد السلفية هنا يبدو أكثر تعصباً للعروبة من رائد القومية العربية الذي جابه سياسة التريك العثمانية بخطاب «اسلامي»، أقل عروبة من خطاب السلفي، قائلاً: إن «العرب هي الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية، بل الكلمة الشرقية، العرب أنسب الأقوام لأن يكونوا مرجعاً وقدوة للمسلمين حيث كان بقية الأمم قد اتبعوا هديهم ابتداء فلا يأنفوا عن اتباعهم أخيراً»[21].

كان ذلك في ظل الامبراطورية العثمانية عندما كان الخطاب النهضوي العربي، السلفي منه والليبرالي والقومي يمارس السياسة ضد الحكم التركي من خلال تمجيد العروبة كحضارة وثقافة أو إبراز عروبة الاسلام كدين ودولة، متجاوزاً «شقاء» الوعي العربي الواعي بإسلاميته والوعي الاسلامي الواعي بعروبته. وذلك بالتوجه بالنقد والمعارضة إلى «مُهْمِل» الاسلام و«محتقر» العروبة: الحكم التركي المستبد. أما عندما سقطت الامبراطورية العثمانية وألغى أتاتورك الخلافة فلقد أصبحت عملية التجاوز تلك غير ممكنة، فأصبح كل من السلفي والليبرالي ـ القومي إزاء الآخر يواجهه ويتربصه. من هنا غدت العلاقة بين الإسلام والعروبة داخل خطاب كل منهما تتقمص المضمون الذي يعطيه للعلاقة بين الدين والدولة في مشروع النهضة، مشروع دولة المستقبل. وهكذا سيتجه الليبرالي العربي الذي غدا يتحدث باسم الدولة القومية، إلى فك الارتباط بين العروبة والاسلام في الماضي تدعيماً لفصل الدولة عن الدين في الحاضر، بينما سيتجه السلفي الذي صار يمارس المعارضة السياسية في الدين بشكل أكثر راديكالية، إلى إذابة العروبة في الإسلام دفاعاً عن مشروعه النهضوي، بل «الانبعاثي» الذي يقوم على تأسيس الدولة على الدين وبنائها عليه.

هنا أيضاً، ستبدو جلية على سطح الخطاب السياسي، السلفي والليبرالي معاً، معالم ذلك «الشقاء» في الوعي الذي نوهنا به سابقاً. إن الوعي السلفي ما زال يعتبر العروبة جزءاً من هوية الاسلام ـ وهل يستطيع تجاهل ذلك والقرآن عربي؟ ـ ولكنه

(19) الافغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، ص ٢٢٤.

(20) نفس المرجع، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(21) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٠)، ص ٣٢٣ و٣٥٨.

يرفض بقوة جعل العروبة بديلاً عن الاسلام. وبالمثل فالوعي القومي يعتبر هو الآخر الاسلام جزءاً من الهوية العربية ـ وهل يستطيع تجاهل ذلك وهو يعرف أن العرب إنما دخلوا التاريخ بالإسلام؟ ـ ولكنه يرفض بدوره، وبقوة أكبر، جعل الاسلام بديلاً عن العروبة. ليس هذا وحسب، بل إنه كما كان الوعي السلفي يعيش أيام الخلافة العثمانية نوعاً من التمزق بسبب اتجاه الأتراك إلى تتريك العرب في حين كان «الواجب» أن يستعربوا، فإن الوعي القومي سيعيش ما يماثل ذلك التمزق، ولكن لا بسبب من الحاضر، بل بسبب ما يراه في الماضي من ذوبان شبه كامل للعروبة في الاسلام. من هنا سيتجه الوعي القومي إلى ممارسة السياسة في الماضي بوعي «شقي» تماماً مثلما فعل ويفعل السلفي، ولكن بدوافع ولأجل أهداف مختلفة. فلنتعرف إذن على نماذج من هذا الوعي السلفي والقومي.

ينطلق الخطاب القومي في محاولته اعادة ترتيب العلاقة بين العروبة والاسلام، تاريخياً وقانونياً، من التأكيد على أن «الاسلام في حقيقته الصافية نشأ عن قلب العروبة وأفصح عن عبقريتها أحسن افصاح وساير تاريخها وامتزج بها في أمجد أطواره، فلا يمكن أن يكون ثمة صدام»[22]. وإذا كان هذا «التأكيد» يُشعر منذ البداية بأن الأمر يتعلق بكيانين متمايزين الشيء الذي تنتصب كلمة «صدام» علامة عليه، فإنه سرعان ما سيتردد القول بأن «العروبة والاسلام لم يكونا متلازمين بالضرورة» والدليل على ذلك هو أنه: «مع أن الفرس دخلوا الاسلام فهم لم يقبلوا الحكم العربي، فكانت الردة الفارسية الأولى على الحكم العربي الأموي التي انتهت إلى اقامة الدولة العباسية التي تحوّلت في أعوام قليلة إلى حكم فارسي لم يبقَ فيه من العروبة إلا الاسم»[23]. وبعبارة أخرى، أكثر دلالة، يؤكد الفكر القومي أنه على الرغم من «أن الاسلام جاء ثورة عربية، ومع التوافق الكلي بين الخط العربي والخط الاسلامي في صدر الاسلام، فإن التباين بين الخطين بدأ حين توسع الاسلام في آفاقه، وحين اتخذ سبيلاً لضرب العرب، وحين انجر العرب باسم الدين إلى قبول سيادات أجنبية ما لبثوا أن ثاروا عليها» والخلاصة هي: «ان اعتزازنا بالتراث وإعطاءنا القيم منزلتها لا يعني اتخاذ الاسلام رابطة سياسية أو اقامة الكيان على أساسه...»[24]. إنها «العلمانية» التي تطل برأسها عالياً من وراء حرص الخطاب القومي على فك الارتباط تاريخياً، بين العروبة والاسلام.

ذلك ما لن يسكت عنه السلفي حتى ولو كان موظفاً كبيراً في الدولة القومية.

---

(٢٢) ميشيل عفلق، في سبيل البعث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩)، ص ٢٦.

(٢٣) منيف الرزاز في كتاب: دراسات في القومية، مجموعة مقالات (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠).

(٢٤) عبد العزيز الدوري في: نفس المرجع، ص ٢١.

إنه يشيد بالعروبة فعلاً، ولكن إطاره المرجعي يظل هو الاسلام دوماً. يقول: «فإذا قلنا إن العرب خير أمة أخرجت للناس، فليس ذلك دعوى ندعيها أو قضية نقيم الحجة عليها (= ليست قضية عقلية ولا حكماً تاريخياً) وإنما ذلك خبر نزل به الكتاب وحق نطقت به الأيات. . .»، وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن العروبة سابقة على الاسلام ولا أن العرب كان لهم شأن بدون الاسلام، بل إنما كان لهم شأن ـ في التاريخ كما على مستوى الخطاب ـ بالإسلام وبه وحده: «ولقد كان وشيكاً بالأمة العربية في جاهليتها أن تذهب مذاهب ـ الأمم السابقة ـ في عالم الضياع والفناء لما كان اشتعل في كيانها من قوى عاتية، لولا أن جاء الاسلام فأمسك بالعاصفة قبل أن تهبّ، وأحال زوابعها ريحاً رخاء تنعش النفوس وتسوق الغيث إلى كل سهل ونجد. . .». والخلاصة التي يضعها السلفي مقابل الخلاصة «القومية» السابقة هي أن «أمة العرب قد عزّت ومجدت بالدين فلا سبيل لها إلى غير الدين إن أرادت البعث والحياة ورغبت في المجادة والعزّة والحياة». وخلاصة الخلاصة هي: «لا تقوم الأمة العربية إلا بما قام به أولها»[٢٥].

ويشرح مفكر سلفي آخر هذا الشعار «الخالد» بما لا يصطدم مع الخطاب القومي فيقول: «إن شعورنا نحن العرب بكوننا عرباً وسعينا إلى توحيد البلاد العربية وتحريرها جميعاً من الاستعمار، لا أقول إنه لا ينافي الإسلام وحسب، بل إن هذا الشعور بعروبتنا ضروري بوجه خاص لحسن قيامنا لأداء رسالة الاسلام، ذلك لأن العرب مكلفون قبل غيرهم بتبليغ رسالة الاسلام، فقد نزل القرآن بلغتهم وبعث رسول الانسانية جميعاً من بينهم. . . ولهذا كان للعرب في رسالة الاسلام ودعوته وظيفة هامة دائمة وهي حمل رسالته وتبليغ أمانته ونشر دعوته، وقد حملهم الله المسؤولية كما ينص على ذلك كتابه الكريم»[٢٦].

وينحو سلفي متنور منحى آخر في المصالحة بين العروبة والاسلام. لا بل في جعل العروبة تحتوي الاسلام من أجل الوصول إلى تأكيد احتوائه لها. «عروبة الاسلام» في نظره حقيقة ثابتة من عدة وجوه: فرسول الاسلام عربي ورسالته عربية، أي بلسان عربي مبين، «والله الذي يدعو إليه الاسلام واحد من الآلهة التي آمنت بها العرب وعرفت له قدرة في الخلق والابداع وتوجهت إليه بالدعاء حين يلحق بها الضرر». وأيضاً فـ «القوة البشرية العربية من أهل المدينة هي التي مكنت للاسلام أول الأمر فيها ثم في بقية أجزاء الجزيرة العربية». وتأتي الخلاصة لتؤكد أن «الاسلام

---

(٢٥) أحمد حسن الباقوري، عروبة ودين (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ص ٦٣ ـ ٦٦.

(٢٦) محمد المبارك، الفكر الاسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٨)، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

تجربة في حياة الأمة العربية أولاً وأن نجاح هذه التجربة هو الذي سيخرج بها من أرض الجزيرة إلى أرض الله الفسيحة. وهذه التجربة حين اتخذت من المجتمع العربي ميداناً لها لم يكن لها أبداً أن تفصل خصائص هذا المجتمع وإنما تتعامل معها في واقعها وبكل أبعاد هذا الواقع»[27]. ولا يحتاج السياق هنا، وكذا «سياق» العقل العربي إلى الاضافة التالية: «وقس على ذلك»... المستقبل.

ويستمر «مكرُ» الخطاب السياسي العربي على شقاء الوعي الشاوي وراءه، ولن يكون ذلك هذه المرة بتأثير المد القومي على عهد التجربة الناصرية، في الخطاب السلفي، بل بتأثير المد الاسلامي، على عهد التجربة الايرانية، في الخطاب القومي... ودائماً في موضوع تحديد العلاقة بين العروبة والاسلام في الماضي والمستقبل. وهكذا نجد المفكر القومي يحاول «التلطيف» من قراءته القومية للتاريخ العربي بالشكل الذي يسمح له بإبراز الدور الحاسم الذي لعبه الاسلام في تكوين الأمة العربية. يقول: «كانت ثمة عروبة متبلورة وثابتة قبل الاسلام، بيد أنه لم يكن ثمة أمة عربية متبلورة نظراً لطغيان رابطة العشيرة أو القبيلة». وهكذا فـ «صَهْرُ وتوحيد القبائل والعشائر العربية المختلفة قد تم في فرن الدين الهائل التأثير» ذلك أنه «منذ اللحظات الأولى كان طابع رسالة محمد هو الإصرار على العنصر التوحيدي لا فيما يتعلق بالألوهية (وحدانية الرب) فقط، بل القومية أيضاً: تجاوز القبائل والعشائر في مسعى لتوحيد البشر على أساس العقيدة الدينية»، هذا في البداية أما بعد ذلك فإن «بروز دول ودويلات وامبراطوريات حكمت باسم الاسلام وتحت مختلف المذاهب والشيع ووصول هذه التجارب إلى نقطة السقوط والفشل والادانة الدينية من قبل التيارات المختلفة، مع ما أدّى إليه ذلك من إضعاف للدين ولحمته العرب، قد بلور اتجاهات قوية لبناء الدولة على أساس قومي علماني» وبعبارة أخرى: «إن طائفية الدولة هي التي فرقت العالم الاسلامي وأطاحت بالدولة الاسلامية في الماضي، وهي التي تهدد اليوم، وكما نشهد في ايران حيث أعقبت مرحلة النهوض الثوري في عام ١٩٧٨ مرحلة تشتت في عام ١٩٧٩، بزج الدولة في أتون صراع التيارات الطائفية وشعاراتها، وبالتالي بتمزيق وحدة الدولة وبشل السلطة المركزية». والخلاصة - مرة أخرى - هي «أن الدولة الحديثة ينبغي إذا أرادت تعزيز مركزها وتجاوز التحديات الداخلية والخارجية أن تقيم بنيانها على أساس قومي واضح وانساني مرن يقبل ظاهرة التعدد الديني والطائفي في المجتمع ويعامل الأقليات القومية، إن وجدت، من موقع الاعتراف بالحقوق القومية ضمن اطار المصلحة العامة المشتركة» ثم يردف قائلاً:

---

(٢٧) محمد أحمد خلف الله، «عروبة الاسلام»، المستقبل العربي، السنة ١، العدد ٢ (تموز/ يوليو ١٩٧٨)، ص ٢٩.

«وهذا بالضبط هو تفسيرنا وفهمنا لمصطلح العلمانية»[٢٨].

كانت «العلمانية» تعني أول الأمر، في الخطاب السياسي العربي الحديث، فصل «السلطة الروحية» عن «السلطة المدنية». وكان المقصود، كما بيّنا، هو الدعوة إلى دولة قومية عربية، ضداً على الجامعة الاسلامية، أو المطالبة بدولة اقليمية ضداً على الامبراطورية العثمانية. ثم صارت «العلمانية» - ودائماً على مستوى الخطاب العربي - تعني ترتيب العلاقة بين «العروبة» و «الاسلام» على مدى التاريخ العربي الاسلامي تأسيساً لهوية الدولة القومية القائمة، وها هو «مصطلح العلمانية» يعني الآن قبول «ظاهرة التعدد الديني والطائفي. . . من موقع الاعتراف» بحقوق الأقليات.

هل يتعلق الأمر بتطور تاريخي من جنس ذلك الذي تخضع له المصطلحات والمفاهيم في مختلف أنواع الخطاب وبمختلف اللغات؟ . . .

لا نعتقد. . . فالتطور يعني أن اللاحق أو الجديد يلغي السابق أو القديم ويتجاوزه. . . أما في الخطاب العربي فالأمر يختلف. فالمعاني السابقة لا زالت حاضرة وبنفس الدرجة، ليس فقط في الخطاب القديم - الجديد الذي يقرأ العلاقة بين الدين والدولة (بين الاسلام والعروبة، بين الجامعة الاسلامية والدولة العربية القومية، بين حقوق الأغلبية وحقوق الأكثرية. . .) في الماضي الاسلامي، بل إن المعاني المذكورة ما زالت حاضرة أيضاً في الخطاب «الجديد» الذي يطمح إلى قراءة استشرافية لـ «مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام»، وهو موضوع يطرحه كاتب معاصر من خلال ثلاث مسائل يحددها كما يلي:

«المسألة الأولى: ما هو المكان الذي سيحتله الاسلام كدين في فكرة القومية العربية وفي حركتها؟ وما هو المكان الذي ستحتله الفكرة القومية عموماً وفكرة القومية العربية على الخصوص في الفكر الاسلامي والعمل للإسلام؟

«المسألة الثانية: كيف ستكون العلاقة بين الوحدة العربية والتضامن الاسلامي؟ وقبل ذلك ما هو مكان الوحدة العربية في التضامن الاسلامي؟ وما دورها في تحقيقه؟

«المسألة الثالثة: ما هو دور العرب موحدين ودور المسلمين متضامنين في عالمنا المعاصر، على الصعيد الحضاري الانساني؟».

تلك هي المسائل التي تحدد الموضوع، موضوع «مستقبل العلاقة بين القومية

---

(٢٨) صلاح المختار، «في ضوء التحدي الطائفي - العنصري لنضالنا القومي من الدولة الدينية إلى الدولة القومية،» دراسات عربية، السنة ١٦، العدد ٨ (حزيران/ يونيو ١٩٨٠)، ص ٣٦.

العربية والاسلام» أما الأسئلة التي «تنتظر الاجابة من خلال الممارسة العملية» فهي: «كيف ستكون الصورة المعاصرة للحكم بالإسلام؟ وما هو مكان علماء الدين في عملية الحكم؟ هل سينجح هذا الحكم في طرح مفهوم صحيح للعلاقة بين القومية والاسلام على صعيد القطر الواحد، ومفهوم صحيح للعلاقة بين المواطنين من مختلف الأديان؟ هل سينجح الحكم بإدراك العلاقة المتميزة التي تقوم بين القومية العربية والاسلام؟ هل يتمثل هذا الحكم روح العصر ولغة العصر فيحسن التعامل مع حقائق العصر؟».

وأخيراً: «إن مسؤولية رجال الفكر في الوطن العربي والعالم الاسلامي وأهل الحل والعقد عموماً أن يتكاتفوا لصنع الاجابة الصحيحة»[29].

وبعد، فإذا كانت هذه الأسئلة «المعاصرة» تعكس تمزّق الوعي العربي المعاصر وتعبّر عن شقائه ازاء تحديد العلاقة داخله بين الاسلام والعروبة، هذه العلاقة التي تقدم لنا نفسها الآن كأحد وجوه اشكالية «الأصالة والمعاصرة» فإنها، أي هذه الأسئلة، تقيم الدليل على فشل الخطاب السياسي العربي على مدى قرن من الزمن في تحقيق أي تقدم في هذه القضية التي اعتبرها رائد الليبرالية في القرن الماضي شرطاً لـ «التمدن»، قضية العلاقة بين «الدين» و «الدولة» في الحاضر والماضي والمستقبل بالنسبة للكيان العربي!

لماذا هذا الفشل؟

لنقتبس الجواب من كاتب معاصر خصص بحثاً لا يخلو من جدية ومعاناة لـ «المسألة الطائفية ومشكلة الأقلية»، حيث يقول بصراحة لا تخلو من عنف: «تبدو اشكالية فصل الدين عن الدولة عندنا مصطنعة منقولة عن الغرب. إن مشكلة الدولة في العالم التابع هي بالضبط أنها بلا دين ولا عقيدة»[30]. لقد «جاء فصل الدين عن الدولة في البلاد الاسلامية إذن على يد الدولة ذاتها قبل أن تتبناه النخب المحلية الحديثة وتدفع بجوانبه الفلسفية، وظهر لهذا السبب أيضاً كاستمرار وتطوير لسياسة فصل الجمهور المتزايد عن السلطة وتحرير الدولة من سلطة الدين، آخر مرجع شعبي ووسيلة الضغط الوحيد بين المعدمين من السلطة والعلم»[31]. وهكذا «فبينما كانت العلمانية الغربية فلسفة للثورة ضد الطبقة السائدة المتحالفة بشكل أو بآخر مع الكنيسة

---

(٢٩) أحمد صدقي الدجاني، «مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام،» المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ٢٤ (شباط/ فبراير ١٩٨١)، ص ٦٣ - ٧٠.

(٣٠) برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٨٢، هامش رقم (٢).

(٣١) نفس المرجع، ص ٦٦.

ووعاء لأفكار التحرر والمساواة والاخوة والعدالة والمواطنة والقومية، جاءت العلمانية العربية هنا كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم وتدعيم الطبقة المسيطرة التي أرادت أن تستفيد من علوم الغرب الحديثة لتتنفس نظاماً اقتصادياً وسياسياً. وكانت، كتقاليد وممارسات ولغة تفاهم ووعي من نمط جديد، وسيلة لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة والسياسة»[32]. «وهكذا تبدو العلمانية هنا، التي تعاني من تثبت مرضي على مسألة الصراع بين الدين والدولة الموروثة عن القرون الوسطى الأوروبية، ايديولوجية تبرير ضرب حرية الاعتقاد الأساسية (= حرية الرأي والصحافة والتنظيم الحزبي...) ووسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة»[33].

أما أن يكون فصل الدين عن الدولة في البلاد العربية الاسلامية قد جاء على يد الدولة ذاتها، وبسبب عوامل تاريخية اقتصادية واجتماعية وسياسية ودينية كذلك، فهذا ما لا يمكن المجادلة فيه، على الرغم مما قد يمكن إثارته من مناقشات حول مدى اجرائية مفهوم «فصل الدين عن الدولة» للتعبير عن الواقع العربي في تطوره التاريخي، وأما أن تكون الدعوة إلى «العلمانية» في البلاد العربية «ايديولوجية تبرير ضرب حرية الاعتقاد الأساسية...» أو «وسيلة لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة السياسية» فهذه أطروحة من الصعب الدفاع عنها، اللهم إلاّ إذا تبنّى الانسان وجهة النظر السلفية المطالبة ببناء الدولة على الدين وجعلها أداة لتطبيقه. وحتى في هذه الحالة ستكون الأطروحة المذكورة أطروحة سجالية، لا غير.

نعم، «لا يمكن البحث... عن حل للنزاعات الطائفية في الدعوة العلمانية التي تدعو للمساواة أو في الدعوة الدينية التي تؤكد على التسامح... الخ، ولا في القوانين التي تحدّد الحقوق والواجبات لجميع المواطنين، فكل هذه الوصفات قد أستعملت في الماضي وما تزال مُستعملة في الحاضر. والقضية ليست قضية دعوة ولا قضية ايديولوجية شكلية، إنما القضية هي أساساً قضية السلطة، أي علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة»[34]. ولذلك فـ«لا يمكن السير نحو حل فعلي إلا بالعمل لقيام نظام للحكم قادر على أن يضمن المساواة الفعلية في مجتمع تتعايش فيه البُنى القديمة والحديثة ويفتقد إلى اجماع حقيقي فكري وعقلي»[35].

ولكن، هل كان لا بد للوصول إلى هذه النتيجة من المرور عبر الحكم على اشكالية «فصل الدين عن الدولة»، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بأنها

---

(٣٢) نفس المرجع، ص ٥٣.
(٣٣) نفس المرجع، ص ١١ ـ ١٢.
(٣٤) نفس المرجع، ص ٨٧ ـ ٨٨.
(٣٥) نفس المرجع، ص ٨٨.

«اشكالية. . . مصطنعة منقولة عن الغرب»؟ واشكالية الديمقراطية نفسها، ألا يمكن «البرهنة» على أنها هي الأخرى ـ إذا انطلقنا من نفس المنطق وسلكنا نفس السبيل ـ «اشكالية مصطنعة. . . ومنقولة عن الغرب»؟

نعم، إن الحاجة إلى بيان من أجل الديمقراطية[36]، قائمة فعلاً. . . غير أنه لن يكون لهذا «البيان» أي مفعول تاريخي، ولن يكون هو نفسه في المستوى المطلوب، ما لم يسبقه، أو على الأقل يرافقه بيان من أجل العقل. . . العقل العربي بالذات.

ولعل في الفصل التالي ما يدعم هذا التحفظ.

ثانياً: الديمقراطية. . . والأهداف القومية

انتهى بنا الفصل السابق الذي تتبعنا فيه تموجات شعار «العلمانية» ودلالاته في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر إلى النتيجة التالية وهي أن المشكلة، في منظور الوعي العربي المعاصر، وعي اللحظة الراهنة التي تتحدد بالوضعية العربية في أواخر السبعينات من القرن العشرين، ليست مشكلة فصل الدين عن الدولة، فتلك «اشكالية مصطنعة منقولة عن الغرب» وإنما المشكلة أساساً هي مشكلة «الديمقراطية»[37]. ذلك لأنه «رغم كثرة الأسئلة التي يطرحها الواقع العربي في ضياعه وضبابه وهزيمته، فإن هذه الأسئلة ما تلبث أن تتراجع كي تصبّ في سؤال أساسي هو الديمقراطية. فمن هذا السؤال المفتاح تعود الأسئلة لتطرح نفسها من جديد وبشكل جديد، ومن هذا التساؤل أيضاً تبحث الهزيمة عن سببها، ويتلمس الضباب مصدره، ويتعرف الضياع على نفسه من جديد»[38].

لا شك أن الملاحظ الأجنبي الذي يتعرّف لأول مرة على الخطاب العربي من خلال مثل هذا «الكلام» الرائج في سوق الأدبيات العربية المعاصرة، سينتابه شعور بالأسف والتعجب لكون العرب لم «يكتشفوا» هذه المقولة، مقولة الديمقراطية، إلا بعد أزيد من مائة سنة من بدء يقظتهم الحديثة. غير أن أسفه سيتعمق وتعجبه سيتضخم إذا علم أن مقولة «الديمقراطية» ذاتها كانت في مقدمة ما بَشّر به رواد النهضة العربية الحديثة منذ قرن أو أكثر وأنهم جميعاً قد وضعوا الديمقراطية، أو ما في معناها ـ مقدمة بل شرطاً للنهضة ذاتها. ليس هذا وحسب، بل إن هذا الملاحظ

---

(٣٦) برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٨٠).

(٣٧) غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ص ٨٢، هامش رقم (٢).

(٣٨) فيصل دراج، «ثقافة القمع وثقافة الثورة،» في: فيصل دراج [وآخرون]، الثقافة والديمقراطية، مجموعة مقالات (بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨١)، ص ٥.

الأجنبي سيصاب بالدوار أو «الدوخة» إذا قادته الصدفة إلى صحيفة أو كتاب من الصحف والكتب الصادرة في الوطن العربي قبل عشر سنوات أو عشرين سنة وقرأ فيها «كلاماً» آخر يقول ويكرر القول بأن «الديمقراطية» كانت «سبب» الانحرافات و «مصدر» المتاهات التي عرقلت نهضة العرب، «النهضة الحقيقية».

فعلاً، إن لشعار «الديمقراطية» في الخطاب العربي الحديث والمعاصر تاريخاً أكثر «خصوبة» وصخباً من تاريخ شعار «العلمانية» الذي تعرفنا عليه ـ بإيجاز ـ في الفصل السابق. فلنتعرف إذن على أهم فصول هذا التاريخ بل القصة، قصة «الديمقراطية» في الخطاب السياسي العربي على مدى ما يقرب من قرن ونصف من الزمان.

بدأ طرح شعار «الديمقراطية» كغيره من الشعارات الأساسية في الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر مع انبثاق هذا الفكر، نتيجة الاحتكاك مع أوروبا ابتداء من أوائل القرن الماضي. وعلى الرغم من التحفظات والمخاوف التي أثارها تبنّي شعارات النهضة الأوروبية لدى أوساط الحكام ورجال الدين في الامبراطورية العثمانية، وداخل الولايات العربية نفسها، فإن رواد الفكر السلفي الاصلاحي لم يترددوا في قبول هذا الشعار من خلال معادلته بشعار «الشورى» الاسلامية، مؤكدين بذلك أن «الديمقراطية» ليست شيئاً جديداً على الاسلام بل هي من صميم أسسه ومقاصده، وأنها كانت من عوامل نهضته الأولى، وبالتالي لا بد أن تكون من أسباب نهضته الثانية. . . المنشودة.

ومع ذلك فلا بد من التنبيه هنا إلى أن رواد السلفية إذا كانوا «قد عادلوا» بسرعة بين «الديمقراطية» و «الشورى» فإنهم لم يتمكنوا من أن يعطوا مضموناً ايجابياً واضحاً لمقولة «الشورى» الاسلامية في خطابهم، بل اكتفوا بتعريفها بالسلب، الشيء الذي ينسحب كذلك على تصورهم لـ «الديمقراطية». كانت الشورى أو الديمقراطية في الخطاب السلفي ولا زالت، تعني شيئاً واحداً هو غياب «الاستبداد المطلق» الذي يعني «تصرّف الواحد في الكل على وجه الاطلاق في الارادة، إن شاء وافق الشرع والقانون وإن شاء خالفهما، فيكون اتباع النظام مفوضاً إليه وحده، إن أراد قام به وإن لم يرد لا يؤخذ عليه»، وهذا في مقابل الاستبداد المقيد الذي يعني «استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون بعد التحقق من موافقتهما على قدر الامكان، وهذا بالحقيقة لا يسمى استبداداً إلا على ضرب من التساهل، وإنما يسمى في عرف السياسيين «توحيد السلطة المنفذة». الاستبداد المطلق ممنوع شرعاً لأن الشرع أوصى بالشورى، أما الاستبداد المقيد «فهو غير ممنوع في الشرع ولا في العقل، بل هما على وجوبه»: إنه الشورى بالذات، الشورى التي تقوم على «مناصحة الأمراء» وهي «واجب شرعي» أما «كيفية إجرائها فهي «غير محصورة في طريق معينّ، فاختيار

الطريق المعيّن باقٍ على الأصل من الاباحة والجواز»[39]. وبالتالي فلا مانع من إجرائها على طريق «الديمقراطية» بإنشاء «مجلس للشورى» يتولى النصح . . .

ولما كان الخطاب السلفي يطلب الحلول دوماً من الماضي، وكان مفهوم الشورى في الإسلام قد ظل منذ البداية ملتبساً ومحل خلاف وتأويل، فإن تحميل «الاستبداد المطلق» مسؤولية كل ما أصاب المسلمين من «تأخر» و «انحطاط» سينوب هنا عن إبراز كون الشورى كانت هي «أساس» التقدم والازدهار في الاسلام، الشيء الذي لا يستطيع السلفي اثباته بصورة ايجابية، أي عن طريق البرهان المباشر، لأن النموذج الوحيد الذي يستوحي منه تصوره للشورى هو فترة خلافة عمر بن الخطاب، وهي لا تكفي لتبرير مثل تلك الدعوى.

لقد سلك الخطاب السلفي، إذن، إلى اثبات قضيته هذه مسلك التعميم والمقارنة، مؤكداً أنه: «إذا دققنا النظر في أدوار الحكومات الاسلامية من عهد الرسالة إلى الآن نجد ترقّيها وانحطاطها تابعين لقوة أو ضعف احتساب أهل الحل والعقد وإشراكهم في تدبير الأمة» بل إنه «عند التدقيق في كل فرع من الدول الاسلامية، الماضية والحاضرة، بل في ترجمة كل فرد من الملوك والأمراء، بل في كل حال كل ذي عائلة أو كل انسان فرد، نجد الصلاح والفساد دائرين مع سنّة الاستشارة أو الاستقلال في الرأي»[40].

ولكي يعوض الخطاب السلفي ما في هذا التعميم من ضعف ونقص يلجأ كعادته إلى إصدار فتوى شرعية جاعلاً من الشرع مكملاً للتاريخ بل صانعاً له، كما سبق أن لاحظنا في الفصل السابق. وهكذا فـ «نزوع بعض الناس إلى طلب الشورى ونفورهم من الاستبداد ليس وارداً عليهم عن طريق التقليد للأجانب، ولا آتياً لهم من ذم بعض الجرائد بل ذلك نزوع إلى ما هو واجب بالشرع، ونفور عما منعه الدين وقبّحه العلماء». والخلاصة هي «أن شريعتنا شريعة سمحة تأبى أن يتولى أمور ذويها من لا يراعون للشرع حرمة ولا يحفظون للسنّة ذمة، وتوجب الشورى على كل من الرعية والحاكم جميعاً»[41].

دفاع مستميت عن «الشورى» وإلحاح قوي على تأصيل «الديمقراطية» في المنظور

---

(٣٩) محمد عبده، الأعمال الكاملة، جمعها وحققها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ - ١٩٧٤)، مج ١، ص ٣٥٠ - ٣٥٤.

(٤٠) عبد الرحمن الكواكبي ذكره أديب نصور في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، الفكر العربي في مائة سنة، ص ٩٤.

(٤١) عبده، نفس المرجع، ص ٣٥٥ - ٣٥٦.

الاسلامي. ولكن هل يطابق منطوق الخطاب السلفي مضمونه؟ ألا يكون ثمة «مسكوت عنه» يخفيه هذا الحرص الشديد على اثبات الدعوى؟

لنؤجل الجواب عن هذا السؤال إلى حين، ولننتقل إلى خطاب الليبرالي العربي حول نفس القضية، قضية الديمقراطية.

مبدئياً، يرفض الليبرالي العربي الدعوى السلفية السابقة التي تريد أن ترفع الشورى الاسلامية إلى مستوى الديمقراطية الأوروبية. وهو هنا لا يدخل مع السلفي في جدال فقهي، بل يحتكم إلى التاريخ، إلى نفس الإطار المرجعي الذي يستند إليه السلفي ويفكر داخله ويوحي منه: التاريخ الاسلامي، لا كما كان ينبغي أن يكون، بل كما مورس فيه الحكم من طرف «الخليفة». يقول الليبرالي العربي موجهاً الكلام للسلفي: «ربما أن هذا الخليفة كان يحكم بعد أن يبايعه أفراد الأمة، وأن هذا يدل على أن سلطة الخليفة من الشعب الذي هو صاحب الأمر، ونحن لا ننكر هذا، ولكن هذه السلطة التي لا يتمتع بها الشعب إلا بضع دقائق هي سلطة لفظية. أما في الحقيقة، فالخليفة هو وحده صاحب الأمر، فهو الذي يعلن الحرب ويقرر الضرائب ويضع الأحكام ويدبّر مصالح الأمة، مستبداً برأيه غير مؤمن بأن الواجب عليه أن يشرك أحداً في أمره»[42].

وكما عمد السلفي إلى تعزيز دعواه بإصدار فتوى شرعية، يعمد الليبرالي الراديكالي العربي إلى تأكيد ملاحظته السابقة بإصدار فتوى عقلية يقول فيها: «لا يجب أن تؤخذ الشريعة من أيدي الآلهة بل من أيدي البشر. يجب أن لا تؤخذ من أفواه الرؤساء والأمراء بل من لسان الصعاليك والفقراء حتى تكون أقرب إلى الانسانية، أي إلى اقامة العدل الصحيح منها إلى تنفيذ الأهواء والأغراض النفسانية»[43].

أما الزعيم الوطني فهو يفضل ترجمة هذا إلى الحياة العملية، ولذلك نجده يبرز في خطبه الحاجة إلى «مجلس نيابي تكون له السلطة التشريعية الكبرى، فلا يُسنُّ قانون بغير إرادته ولا تُحوَّر مادة إلا بمشيئته، ولا يزعزع نظام بغير أمره ولا تعلو كلمة على كلمته، وإلا فإن بقاء السلطة المطلقة في يد رجل واحد يضر بالبلاد كثيراً ويجر عليها الوبال»[44].

---

(٤٢) قاسم أمين ذكره ألبرت حوراني في: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨).

(٤٣) شبلي شميل، نفس المرجع أعلاه.

(٤٤) مصطفى كامل ذكره أديب نصور في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، الفكر العربي في مائة سنة، ص ١٢٦.

هل نحن إزاء حلم نهضوي «جميل» لا تشوبه أية شائبة من آثار تمزق الوعي الذي رافق الخطاب العربي حول العلاقة التي يجب أن تقوم بين الدين والدولة أو الإسلام والعروبة؟ وبعبارة أخرى هل نحن بصدد «الديمقراطية»، أمام خطاب متّسق يطابق منطوقه مضمونه؟

كلاّ، إن السلفي والليبرالي العربي كانا يعانيان، كلاهما، وبصدد هذه القضية بالذات، مما عبرنا عنه قبل بـ «شقاء» الوعي. كانا يعانيان ذلك منذ ابتداء خطابهما عند منتصف القرن الماضي، أي عندما كان شعار الديمقراطية مجرد مطلب نهضوي لم يترجم بعد إلى حيّز الواقع السياسي، وسيعانيان نفس التمزق ونفس «الشقاء»، وبصورة أعمق وأعنف، بعد التجارب البرلمانية التي شهدتها بعض الأقطار العربية، بل بعد كل التجارب التي عرفها العالم العربي في مجال الحكم والسياسة والاقتصاد والاجتماع منذ بدء يقظته الحديثة إلى اليوم.

وهكذا، فرائد السلفية لم يتردد في التشكيك، بكل صراحة وإلحاح، في جدوى النظام البرلماني الغربي بالنسبة للشعوب العربية، بل لشعوب الشرق قاطبة. يقول إن «القوة النيابية لأي أمة كانت لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي إلا إذا كانت من نفس الأمة. وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة لها فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على ارادة من أحدثها... فمثل هذا المجلس لا قيمة له. وكما أنه لا يعيش طويلاً، كذلك لا يغني عن الأمة فتيلاً. ستروون أن الذي يكون نائباً عن الشعب لا أعدد مصائبه ولا أنواع رزاياه... نائبكم سيكون... ذلك الوجيه الذي امتص مال الفلاح بكل مساعيه، ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم أسقط منه همة، ذلك الرجل الذي لا يعرف لإيراد الحجة تجاه الحاكم الظالم معنى ولو كانت من الحجج الساطعة... هذا مع الأسف الذي أراه سيتكون منه مجلسكم النيابي الموهوم إذا صحّت الأحلام، والذي سيخالف قاعدة كلية لقواعد الفلسفة أقرت على أن الوجود خير من العدم، فعدم هذا المجلس خير من وجوده».

كيف؟ و «الديمقراطية» التي تعادل الشورى الاسلامية؟

ويأتي الجواب صريحاً واضحاً: «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير طريق التفرّد بالقوة والسلطان». ويشرح هذا الطريق فيقول: «أما تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابي الشورى فهو أيسر مطلباً وأقرب منالاً إذ يكفي فيه إرشاد الملك ونصحه من عقلاء مقربيه فيفعله ويشترك معه أمته ورعيته، ويرى بعد التجربة راحة وتضامناً على سلامة ملكه... ولكم رأينا من عقلاء الملوك من حكّم عقله فأرشده إلى استبدال

مطلق الملك بالملك الشورى فاستراح وأراح. وهذا هو الشكل من الحكم الذي يصلح لمصر ولدول وإمارات الإسلام في الشرق»[45].

ويأتي الجواب صريحاً واضحاً كذلك من رفيق رائد السلفية هذا، من زعيم الاصلاح الديني الاسلامي في العصر الحديث، من المفتي الذي رأيناه قبل «يجتهد» في معادلة «الديمقراطية» بـ«الشورى» الاسلامية، من أجل تأصيلها في إطاره المرجعي الاسلامي بعنصريه «التاريخ» و«الشرع»، يأتي الجواب إذن في مقالة مشهورة كتبها بعنوان: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» مقالة ختمها بهذه الأمنية: «هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً»[46].

«مستبد عادل»... يصنع بـ«العدل» ما لا يصنع بـ«العقل». هل هناك من تعبير عن «شقاء» الوعي وتمزقه ازاء مشكلة الحكم، مشكلة «الديمقراطية» أو «الشورى»، أفصح وأقوى من هذا التعبير الذي يجمع بين الاستبداد والعدل ويجعل العدل في مقابل العقل؟

وليس هذا النوع من «شقاء» الوعي إزاء الديمقراطية ومشكلة الحكم خاصاً بالسلفيين الرواد وحدهم دون دعاة الليبرالية في الفكر العربي الحديث، بل بالعكس نجد ذلك واضحاً عند «أبي النهضة الفكرية العربية الحديثة» رائد الليبرالية العربية الأسبق[47]. يقول في سياق حديثه عن حقوق الملوك وواجباتهم: «ثم إن للملوك في ممالكهم حقوقاً تسمى بالمزايا وعليهم واجبات في حق الرعايا. فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه وأن حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه، وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات، برفق ولين، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به لقوله صلى الله عليه وسلم: الدين النصيحة... وأيضاً للانسان في نفسه محكمة تجري الأحكام على صاحبها، وهي اللمة (= الضمير) التي في النفس اللوامة أو المطمئنة، فهي قاض لا يقبل الرشوة. فإذا فعل الملك كغيره ما لا يوافق لامته وعاقبته نفسه لأن نور الحق يسطع في القلب، وإذا فعل الملك ما لا ينبغي فعله لا تطمئن نفسه إلى ذلك ولا يسكن قلبه إليه ولا يفرح به... ومما يحملهم (= الملوك) على العدل أيضاً ويحاسبهم

---

(٤٥) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ص ٤٧٣ - ٤٧٨.

(٤٦) عبده، الأعمال الكاملة، ص ٧١٦ - ٧١٧.

(٤٧) رفاعة رافع الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية (القاهرة: مطبعة الرغائب، ١٩١٢)، ص ٣٥٤ - ٣٥٥.

محاسبة معنوية: الرأي العمومي، أي رأي عموم أهل ممالكهم أو ممالك غيرهم ممن جاورهم من الممالك فإن الملوك يستحون من اللوم العمومي، فالرأي العمومي سلطان قاهر على قلب الملوك والأكابر لا يتساهل في حكمه ولا يهزل في قضائه... ومن مزايا ولاة الأمور أيضاً أن النفوذ الملكي بيدهم خاصة لا يشاركهم فيه مشارك، وهذه المزية العظمى تعود على الرعية بالفوائد الجسيمة، حيث إن إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بالسرعة لكونه منوطاً بإرادة واحدة بخلاف ما إذا نيط بإرادات متعددة بين كثيرين، فإنه يكون بطيئاً».

واضح أن رائد الليبرالية الأسبق يعبّر هنا عن نفس «التمزق» في الوعي الذي يفصح عنه شعار «المستبد العادل»... فالمطلوب هو الحاكم بـ «إرادة واحدة» وليس بـ «إرادات متعددة» وهذا هو «المستبد» ولكن «ضمير» الحاكم وشعوره بالمسؤولية أمام الله وبضغط الرأي العام... كل ذلك سيجعل منه «المستبد العادل». أما البرلمان أو السلطة التشريعية «فليس من خصائصها إلا المذاكرات والمداولات وعمل القرارات على ما تستقر عليه آراء الأغلبية وتقديم ذلك لولي الأمر»... إنها «الشورى» القديمة بعبارات «عصرية».

وقد يتساءل القارىء: وماذا سيكون موقف الليبرالي العربي الراديكالي الذي طالب قبل قليل بأن تؤخذ الشرائع من أيدي البشر لا من أيدي الآلهة، من أفواه الصعاليك لا من أفواه الملوك والأمراء؟

ويأتي الجواب من مدرسته، من تلميذه وحامل دعوته، من داعية الليبرالية ـ التقنوية ذات الميول «الاشتراكية» الذي عاصر التجارب البرلمانية العربية ولمس عن قرب صدق نبوءة رائد السلفية الذي استمعنا إليه آنفاً يتحدث عن «مستقبل» الحياة البرلمانية في مصر، بل في الشرق كله... يأتي الجواب من هذا الليبرالي الراديكالي العربي المثابر الصامد الذي سيلجأ هذه المرة إلى التاريخ يستفتيه، ولكن لا التاريخ العربي الاسلامي، بل التاريخ الأوروبي إطاره المرجعي الذي لم يتخل عنه لحظة. يقول إذن: «لما ظهرت الطبقات المتوسطة ـ في أوروبا ـ المؤلفة من الصناعيين والتجاريين والزراعيين، وحطمت النظم الاقطاعية وألغت الرق الزراعي وهدمت العروش التي كان يزعم متبوئوها الحق الإلهي، شرعت الديمقراطية في الظهور... على أيدي رجال الطبقات المتوسطة وكانت الدائرة محدودة والمعنى مقصوراً على هذه الطبقات. أما العمال فلم يكن لهم من الشأن ما يبرزهم إلى الوجود السياسي. ولكن منذ منتصف القرن الماضي شرع العمال في أوروبا يحسون الوجدان السياسي ويطالبون بالتمثيل النيابي ومنذ ذلك الوقت والدائرة تتوسع رويداً رويداً».

ويستخلص الليبرالي الراديكالي العربي الدرس من التاريخ الأوروبي فيقول:

«وهذا الذي قلت ينطوي على معنى أكبر مما تفيده كلمة الديمقراطية، فإن الديمقراطية نظام في المجتمع قبل أن تكون نظاماً في الحكم، بل هي نظام في الحكام لأنها نتيجة لنظام معين في المجتمع. ذلك أن النظام الاقطاعي لا يمكن أن يجيء للحكم الديمقراطي، بل كذلك نظام الزراعة الاقطاعي أو شبه الاقطاعي الذي ما زلنا نجده في كثير من الأمم العربية لا يمكن أن يجيء للحكم الديمقراطي، إذ كيف نطالب الفلاحين في قراهم النائية، في فقرهم المدقع، في اعتمادهم الأعمى على مالك الأرض الثري، وأخيراً في جهلهم التام بشؤون الشعب وأميتهم الكاملة في المعاني السياسية والاقتصادية، كيف نطالبهم بأن يكون لهم رأي في نظام الحكم وبرامج السياسة ومقدار الضرائب وحقوق الصحافة وحرية الخطابة؟ إن هذا محال» ثم يضيف بعد أن يستشهد بأمثلة من الواقع الذي عاشته مصر فيقول: «ولذلك يجب أن نعترف بأن كلمة الديمقراطية كانت في السنين الثلاثين الماضية أمنية في مصر، ولم تكن قط تدل على نظام في الحكم».

والحل؟

هل نيأس تماماً من امكانية الممارسة الديمقراطية الصحيحة في الوطن العربي؟ لا، إن الليبرالي العربي لا ييأس مثله مثل السلفي. ذلك أن له هو الآخر سلفه الذي يحتمي به، سلفه الذي يوظفه في تدعيم ذاته وإقناع نفسه بصواب أطروحاته. وهكذا فبما أن الديمقراطية ظهرت في أوروبا نتيجة قيام الطبقة المتوسطة، فإن طريقنا إليها سيكون عبر نفس الطبقة، ولذلك «يجب أن تساعد هذا الرجل، رجل الطبقة المتوسطة على أن يغرس في بلادنا هذه الشجرة، شجرة الديمقراطية. ورجل الطبقة المتوسطة هو في النهاية عامل تقتضيه مصلحة رعاية العمال سواء كانوا عمال اليد أم عمال الذهن»[48].

* * *

مع خطاب هذا الليبرالي الراديكالي الجديد نكون قد انتقلنا إلى عهد التجربة الناصرية، إلى الخطاب السياسي القومي. إنها المرحلة التي كفّ فيها الخطاب العربي عن أن يكون خطاباً في «النهضة» ليتبنى قضية «الثورة». ومع التحول من أفق النهضة إلى أفق الثورة سيحتل شعار «الديمقراطية الاجتماعية» مكان الصدارة في الخطاب السياسي العربي، بينما ستتعرض «الديمقراطية السياسية»، ديمقراطية المجالس النيابية للطعن والتجريح من كل ناحية، وسيكون الإطار المرجعي المعتمد هذه المرة ليس عصر الأنوار في أوروبا وايديولوجيته الليبرالية، بل «عصر الثورة العربية»

---

(48) سلامة موسى، ما هي النهضة؟ (القاهرة: دار الجيل للطباعة، [د.ت.])، ص ١٢٠ ـ ١٢٤.

وأيديولوجيتها القومية. هكذا سنقرأ في «مشروع الميثاق»: إن «الحرية السياسية أي الديمقراطية ليست هي نقل واجهات دستورية شكلية... إن واجهة الديمقراطية المزيفة لم تكن تمثل إلا ديمقراطية الرجعية، والرجعية ليست على استعداد لأن تقطع صلتها بالاستعمار أو توقف تعاونها معه... إن ذلك كله يمزق القناع عن الواجهة المزيفة ويفضح الخديعة الكبرى في ديمقراطية الرجعية ويؤكد عن يقين أنه لا معنى للديمقراطية السياسية أو للحرية في صورتها السياسية من غير الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورتها الاجتماعية»[٤٩].

لقد صادف هذا الطرح الجديد لقضية الديمقراطية في الخطاب السياسي العربي، ارتياحاً كبيراً لدى «المتكلمين» العرب المعاصرين، ليس لأنهم كانوا ينتمون إلى الطبقة العاملة حاملين لـ «أيديولوجيتها الثورية» أو ملتزمين بقضيتها ـ قد يكون ذلك، وقد لا يكون ـ بل لأن طرح القضية على أنها قضية جمع أو ربط ما بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية قد قدّم للوعي النهضوي العربي «الشقي» ما به يستطيع اخفاء «شقائه». لقد كان شعار «المستبد العادل» مسكوتاً عنه، بل مقموعاً، لأنه يجمع بكيفية صريحة «وقحة» بين طرفين متناقضين على صعيد الدالّ والمدلول معاً. أما الجمع بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية بوصفها طرفين متكاملين على صعيد الدالّ (= ديمقراطية في السياسة وفي الاجتماع) ـ وإن كانت العلاقة بينهما على صعيد المدلول من نوع علاقة الشرط بالمشروط ـ فهو لا يثير مثل ذلك الإزعاج، بل إن «شقاء» الوعي هنا سيجد متنفساً له في «لوعة» الخطاب ورومانسيته، الليبرالية حيناً والثورية حيناً آخر.

هنا سيجد «العقل العربي» مجاله المفضل، مجال التعبير الأدبي الذي يخفي تناقض الأطراف بواسطة الصور الفنية (التشبيه أساساً) فينشط بالتالي في ممارسة «القياس» آليته «الأصيلة» المتأصلة. سيتجه الخطاب العربي ـ الذي أصبح الآن قومياً مع التجربة الناصرية ـ إلى بذل الجهود لحل «المعادلة الصعبة»، المعادلة التي طرفاها لا «المستبد» و «العادل» بشكل صريح «وقح» بل الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية في «ترابطهما الجدلي». فلنتعرف عن كثب على هذا النوع «الجديد» من الخطاب السياسي العربي.

يطرح مفكر قومي هذه المعادلة الصعبة على «الطريقة العربية»، أقصد على طريقة العقل العربي في معالجة نقائضه، وذلك بالبحث عن «قيمة ثالثة» تمكّن من

---

(٤٩) مشروع الميثاق الذي قدمه جمال عبد الناصر للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية في مصر يوم ١٩٦٢/٥/٢١، الباب الخامس.

«تجاوز» ـ بل إخفاء ـ التناقض الحاد بين طرفيّ المعادلة. إنه يرى أن هناك امكانيتين أو طريقتين لبناء المجتمع الديمقراطي الذي «تزول فيه جميع ضروب عدم المساواة» ذلك أنه: «إما أن تتحقق الديمقراطية الاجتماعية عن طريق امتداد الديمقراطية السياسية، وإما أن تتطلب ثورة يمكن أن تقودها الطبقة العاملة». يتعلق الأمر في الحالة الأولى بـ «الحل الذي تأخذ به دول المعسكر الغربي.. وهو الذي يطلق عليه الانكليز خاصة اسم الثورة الاجتماعية الصامتة» وهي ثورة قوامها «زيادة ضغط الشعب على الحكام عن طريق زيادة ضغط الأحزاب والنقابات وتوسيع نطاق المؤسسات الديمقراطية وجعلها تشمل جميع ميادين النشاط المشترك لا الميدان السياسي وحده». أما في الحالة الثانية فيتعلق الأمر بـ «التحرير عن طريق الضغط والقوة... وشكله المفرط التحرير الثوري بواسطة دكتاتورية الطبقة العاملة»[50].

والطريقان كلاهما في نظر مفكرنا القومي غير مقبول: فالموقف الذي ينطلق من أن «الديمقراطية السياسية تريد الوصول إلى الديمقراطية الكاملة عن طريق الديمقراطية القائمة نفسها بعد تطويرها، دون أن يعمد إلى تغيير المجتمع تغييراً جذرياً» موقف كله «خداع ووهم»، والموقف الذي ينطلق من أن «الديمقراطية الاجتماعية بالمفهوم الماركسي الشيوعي للكلمة تريد الوصول إلى الديمقراطية عن طريق تغيير بنية المجتمع القائم بوسائل العنف وبأساليب ممعنة في اللاديمقراطية» موقف ينطوي على «مغامرة كبرى على حساب الانسان باسم الانسان»، إنه موقف يقبل «ما لا نهاية له من العنف والديكتاتورية باسم ما لا نهاية له من الديمقراطية والحرية»[51].

يرفض المفكر القومي الحل «الاشتراكي» الغربي والحل «البروليتاري» السوفياتي ويرى أنه «أمام هذين الحلين المتطرفين لا بد أن يقوم عمل ثالث يحفظ للحرية السياسية معناها دون أن تكون معطلة ببنية المجتمع القائم، ويحفظ للحرية الاجتماعية أهدافها دون أن تقود إلى قتل الحرية السياسية»، ويعترف المفكر القومي بأن «هذا المطلب التوفيقي مطلب شاق عسير» ولكنه يرى أنه «جدير بأن يُقتحم وبأن تُحشد من أجله الجهود، لأنه الأمل، ولأنه طريق الخلاص»[52].

كيف يمكن تحقيق هذا «الحل الثالث»؟

يطرح مفكرنا القومي التجربة اليوغسلافية كتجربة رائدة لكونها حاولت «التغلب على المزلق السياسي الثاوي في الشيوعية، مزلق الديكتاتورية»، ومع ذلك فإن

---

(50) عبد الله عبد الدائم، الوطن العربي والثورة (بيروت: دار الآداب، 1963)، ص 36 ـ 38.
(51) نفس المرجع، ص 40.
(52) نفس المرجع، ص 41.

هذه التجربة «لا تمثّل الشكل الكامل للتوفيق الذي نرجوه بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، بين الحرية والثورة الاجتماعية» وذلك لأنها «تريد أن تقيم الديمقراطية ضمن إطار الحزب الواحد، في حين أن الديمقراطية لا يمكن أن تأخذ معناها إلا في إطار التنوع والتعدد»[53]. ويقدم لنا المفكر القومي «شروط الحل» للمشكلة، مشكلة التوفيق بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية على ضوء «معطيات» الواقع العربي و«أهداف» الأمة العربية في الوحدة والاشتراكية. وهذه الشروط هي رفض مبدأ الديمقراطية البرجوازية المبنية على الحرية بالمعنى الليبرالي. وهكذا فحرية الصحافة وحرية التعبير والتفكير في ظل الديمقراطية البرجوازية «أكبر خديعة تتعرض لها الحرية في بلداننا العربية» لأنها في حقيقة الأمر «حرية الرأسمال والاقطاع».. إن «حرية التعبير والتفكير التي ينبغي أن تتاح ضمن المجتمع العربي السائر في طريق الديمقراطية الصحيحة هي الحرية التي لا تتعدى الأهداف الأساسية للديمقراطية ولا تتناقض مع المبادىء الكبرى للحياة القومية». ذلك لأنه «ما دامت الحرية الاجتماعية أصلاً وما دام الوجود العربي وجوداً قوامه وحدة أجزائه والعمل لتحقيق التضامن والوحدة بين هذه الأجزاء، فمن الطبيعي أن تكون الحرية المباحة حرية لا تناقض العمل للهدف الاجتماعي الاشتراكي وللهدف القومي العربي. ومعنى هذا بوضوح أن حدود الحرية في مجتمعنا العربي ينبغي أن تكون حدود الدعوة القومية العربية»[54]. وإذن فإذا كانت الديمقراطية «لا يجوز أن تتخذ شكل الرأي الوحيد أو الاتجاه الوحيد» فإن التنوع في الآراء والاتجاهات ووجهات النظر وكذا التعدد في الأحزاب لا يمكن أن يُسمح به إلا «ضمن اطار الأهداف القومية الكبرى». وبعبارة أخرى فالتنوع والتعدد المسموح بهما يجب أن لا يخرجا عن نطاق الاجتهاد «في مجال تصور الكيان العربي والعلاقات بين أجزائه (في منظور وحدوي) وكذا في مجال تصور الاشتراكية ومراحلها وأشكالها النهائية». وإذن فإن تبني «الأهداف القومية والاشتراكية شرط أساسي لتكون الأحزاب في بلادنا العربية»، وكذلك الحياة البرلمانية التي هي من «العُمُد الأساسية للحياة الديمقراطية»، فلا يمكن أن تقبل في الوطن العربي إلا في ظل المبدأ العام، «مبدأ الديمقراطية في إطار الأهداف القومية الكبرى»[55].

واضح إذن أن «القيمة الثالثة» التي يطرحها المفكر القومي لـ «الجمع» بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية هي «القومية». ولكن إذا كنا نرفض

---

(٥٣) نفس المرجع، ص ٤٣.
(٥٤) نفس المرجع، ص ٦٦.
(٥٥) نفس المرجع، ص ٧٠.

ديكتاتورية الإقطاع ورأس المال التي تقدم نفسها باسم الديمقراطية السياسية وفي ذات الوقت نرفض ديكتاتورية البروليتاريا التي تقدم نفسها باسم الديمقراطية الاجتماعية، أفلا يكون ذلك لحساب «ديكتاتورية» أخرى، «ديكتاتورية القومية» إن صح التعبير؟

سؤال لا نقصد به محاكمة النوايا، فليس هناك في العالم العربي من هو أحسن نية من المفكر القومي الذي هو مستعد للتضحية بكل شيء في سبيل المصلحة القومية. ولكن السؤال يفرض نفسه علينا عندما نغضّ الطرف عن النوايا ونتجه بانتباهنا إلى الخطاب وبنيته المنطقية.. لا غير. وفي هذه الحالة لا بد من التساؤل: هل من صالح القضية القومية القفز على المنطق والذهول عن نتائج المقدمات؟ فعلاً، أكدت التجربة، والتجربة العربية المعاصرة بالذات، أنه من الممكن جداً أن تمارس الديكتاتورية باسم «الأهداف القومية»، ديكتاتورية أقسى وأعنف من ديكتاتورية «الديمقراطية الرجعية» كما مورست في البلاد العربية.

ذلك هو الدرس الذي يستخلصه مفكر قومي آخر زميل للأول حيث يلاحظ أنه إذا كان قادة الحركة الوطنية الذين استلموا مقاليد الحكم مباشرة إثر الإعلان عن استقلال بلادهم قد زيفوا الحرية وركبوا عليها «لتغطية دفاعهم عن مصالحهم الاستغلالية، فإن من جاءوا بعدهم لم يعملوا على تحرير الديمقراطية بل اتجهوا إلى تعطيلها. وهكذا فلئن كان أولئك قد تنكروا لقضية الحرية الحقيقية، فإن الذين ألغوا النظم البرلمانية لم يكونوا أقرب إلى الحرية منهم بمجرد إلغاء هذا النظام، وإنما يكونون أقرب حين يجعلون الحرية ملكاً حقيقياً لهذه القواعد الشعبية (= التي ثارت على الاستعمار) التي حرمت من حرياتها في السابق... وتوفير الحرية للقواعد الشعبية إنما يكون عن طريق توفيرها لمؤسساتها التمثيلية في كل تنظيماتها سواء منها التنظيمات التمثيلية كالمجالس المحلية أو مجالس الأمة»[٥٦].

هل استعاد الوعي العربي وحدته وانسجامه؟ هل تحرر من «شقاء» التأرجح بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية بالركون إلى الأولى تحت ضغط «التجربة»؟

كلا، إن الدرس الذي تقدمه «التجربة» ليس وحيد القيمة بل متعدد القيم، ولذلك نجد كاتباً قومياً آخر يردّ على «الدرس» السابق بـ «درس» آخر مناقض تماماً. يقول: «النضال البرلماني هو نضال ضمن المجتمع القائم، ومن خلال مؤسساته، إنه اعتراف بشرعيته، وهو لذلك عاجز دائماً عن تغييره... وهذا ما أثبته جميع التجارب

---

(٥٦) منيف الرزاز، الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥)، ص ٢٢٦.

البرجوازية الاصلاحية والشيوعية الاصلاحية. . . إذن لا بد من البحث عن أسلوب آخر، وليس هناك طبعاً غير الأسلوب الثوري، وهو ما أخذت به الحركات الشيوعية في أكثر بلدان العالم خارج أوروبا، وأخذت به ناقصاً بعض القيادات الوطنية. . . في آسيا وافريقيا. وترى هذه القيادات أن الحرية السياسية لا تتحقق إلا بالقضاء على الاستغلال الاقتصادي، وأن هذه العملية لا تتحقق إلا عن طريق الكفاح الثوري. وهذا يعني أن تمارس القوى الطليعية الحكم حتى تستطيع أن تفرض التغيير وأن توطد دعائم المجتمع الجديد». ثم يضيف قائلاً: «والبرلمان، بعد هذا كله، وحرية التعبير والتكتل وغيرها، هي شعارات الثورة البرجوازية، وهي إذا لم تكن مرفوضة بشكل مطلق فإنها مرفوضة الآن شكلاً ومضموناً، ولأنها باسم الانتخاب الحر والتمثيل السليم وحرية التعبير وحرية التكتل تخرج على الناس بحكم ظالم غاشم مستغل، وهذا هو حصاد تجربة قرنين من الزمان». . . والخلاصة هي أنه لا بد من «إلغاء الطغيان السياسي والاستغلال الاقتصادي» حتى يصبح في الامكان تحقيق الشعارات السابقة بما فيها «حرية الرأي - التي - يمكن أن تتحقق. . . دون نشوء تكتلات سياسية متطاحنة. . . وفي ظل الحزب الواحد ومن خلاله»[57].

وتنتهي التجربة الناصرية - تجربة المد القومي - دون أن ينتهي الخطاب السياسي العربي إلى حل لمشكلة «الديمقراطية» ومعادلتها الصعبة، فماذا سيكون الموقف بعد تلك التجربة التي كانت غنية بالآمال زاخرة بالتناقضات؟

من المؤكد أنه ما دام العقل العربي يمارس نشاطه بنفس الطريقة فإن البحث عن قيمة ثالثة أو «صيغة جديدة» سيستمر. وإذا كانت هزيمة ١٩٦٧ قد هزّت الوجدان العربي هزاً شديداً عنيفاً فجعلته يعيش «شقاء» على سطحه عارياً بدون غلاف فإن «الاشكالية» ستواصل طرح نفسها بإلحاح من موقع آخر هذه المرة. لقد كان الخطاب السياسي العربي في عهد الناصرية يتخذ المسألة الاجتماعية، في ارتباطها بالمسألة القومية، إطاراً مرجعياً له. ولذلك وجدناه يضع الديمقراطية السياسية موضع «النتيجة» لا موضع «المقدمة». أما بعد هزيمة ١٩٦٧ التي سجلت النهاية العملية للناصرية، فإن الأمر سينقلب رأساً على عقب في هذه القضية «الأساسية» مثلما حدث في قضايا «أساسية» أخرى. وهكذا ستصبح المسألة السياسية هي الإطار المرجعي الرئيسي، بل ربما الوحيد، وبالتالي ستوضع الديمقراطية الاجتماعية، حتى لدى أكثر الكتاب «ثورية» ستوضع موضع «النتيجة» البعيدة، لا موضع «المقدمة» أو «الشرط» كما كان الحال من قبل.

---

(٥٧) ناجي علوش في نقده لكتاب الرزاز المذكور آنفاً في: دراسات عربية (نيسان/ ابريل ١٩٦٥)، ص ٨٥.

هنا ستكون التجربة العربية المعاصرة ـ التجربة الناصرية وامتداداتها ـ في مقدمة وسائل الإثبات وسيكون المدعي العام هو المفكر القومي ذاته، المفكر القومي الذي لن يتردد هذه المرة في التشهير بـديكتاتورية «الحكومات التقدمية». يقول إن «الدراسة العلمية المنصفة للأوضاع القائمة في الدول العربية التقدمية التي جاءت وليدة الانقلابات العسكرية تؤكد لنا أن الديمقراطية، إذا كانت مزيفة كاذبة في ظل الحكومات التقليدية، فهي في ظل الحكومات التقدمية أقرب إلى أن تكون مخنوقة غائبة» ويضيف في حسرة وألم، بل بلوعة و«شقاء» في الوعي ـ يضيف قائلاً: «إنه ليؤلمنا ويحزّ في نفوسنا أن تكون الحقيقة كذلك، وأن يتخذ بعض التقدميين من التزييف والأخطاء التي رافقت تطبيق الديمقراطية في ظل العهود الرجعية والبرجوازية مبرراً لنسف الحياة الديمقراطية من جذورها وأن يقام التعارض بين الديمقراطية والاشتراكية وأن تقدم هذه كبديل عن «تلك».

هل يعني هذا العودة إلى «الديمقراطية السياسية؟»

لا، لا بد من قيمة ثالثة. . . لا بد من الجمع بين «الديمقراطية» و«الاشتراكية» وذلك بـ«الديمقراطية الشعبية» التي قوامها: «الايمان بالشعب والتسليم بحق الجماهير بالمشاركة فيما يخصها ويرتبط بها من أمور سياسية واقتصادية» مشاركة فعلية على أساس من الحرية النقابية والحزبية والصحفية، الحرية الفعلية لا الحرية الشكلية الخاضعة للقيود والمتابعات والملاحقات بل و«التصفيات»[58].

هل نطيل الرحلة مع مدوّنة الخطاب السياسي العربي بعد هزيمة ١٩٦٧ حول الديمقراطية؟

لنكتفِ بهذه المقتطفات من البلاغ الذي أصدرته نخبة من الكتّاب والمفكرين العرب القوميين والتقدميين المنتمين إلى أقطار عربية عديدة، وذلك عند نهاية أعمال ندوة عقدوها في الرباط بعنوان «إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي»، وبتاريخ ١٥، ١٦، ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٠، يقول البلاغ:

ـ «أجمع المشاركون على محورية قضية الديمقراطية وموقعها الحاسم في العملية النضالية لتحقيق أهداف الأمة العربية في التحرر والتقدم المجتمعي، وعلى دورها المركزي، في بناء القاعدة الشعبية، كما اعتبروا أن الديمقراطية شرط مصيري لتحقيق وحدة التراب العربي ووحدة الأمة العربية».

---

(٥٨) شبلي العيسمي، في الثورة العربية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١)، ص ٣١ ـ ٣٢.

- «أجمع المشاركون على رفض التضحية بالديمقراطية بحجة مقتضيات التنمية الاقتصادية، وأكدوا على مشاركة الجماهير في التنمية وانجازها في إطار من الحريات الفردية والجماعية وبالارتكاز على سيطرة الأمة العربية على مواردها الطبيعية».

- «رأى المشاركون أن للديمقراطية دوراً حاسماً في تجديد النهضة العربية وإطلاق كل طاقات الخلق والابداع للأمة العربية وإحياء تراثها من منظور علمي».

- «لاحظ (المؤتمرون) وجود أنظمة لا زالت تفتقد لأي من الهيئات والمؤسسات التمثيلية وتحرم شتى أنواع النشاط الحزبي والنقابي وترفض الاعتراف بالحقوق الديمقراطية».

- «... ساد التدخلات تساؤل ورغبة يتعلقان بالبحث عن صيغة ديمقراطية جديدة تسعى للتوفيق بين واقع التعدد والتنويع، وبين الالتزام بأهداف التحرر الوطني والتوحيد القومي والتقدم الاجتماعي»[59].

* * *

يقول المثل: «الخبر اليقين يأتي به الأواخر». ونحن نعتقد أن هذه الفقرة الأخيرة من بلاغ ندوة «إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي»، وليس الفقرات السابقة لها، هي التي جاءتنا فعلاً بـ«الخبر اليقين»، هي التي تعبر حقاً عن فحوى تلك «الاشكالية». أولم يكن الخطاب السياسي العربي حول «الديمقراطية» يدور بالفعل، طوال ما ينيف عن قرن من الزمان، وكما أوضحت ذلك الصفحات الماضية، حول ما عبر عنه بلاغ الندوة المشار إليها في خاتمته بـ«البحث عن صيغة ديمقراطية جديدة تسعى للتوفيق...» بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، لا بل بين الاستبداد والعدل في الشعار العربي «الأصيل» شعار: «المستبد العادل»؟

هكذا ننتهي في هذا الفصل إلى نفس ما انتهينا إليه في الفصل السابق: لقد انتهى بنا الخطاب السياسي العربي بعد الخوض، لمدة قرن، في قضية العلاقة بين الدين والدولة، بين العروبة والاسلام، إلى احالة القضية على المستقبل، على «رجال الفكر في الوطن العربي والعالم الاسلامي وأهل الحل والعقد...» الذين أصبح مطلوباً منهم اليوم، أكثر من أي وقت مضى، «أن يتكاتفوا لصنع الاجابة الصحيحة» عن جملة من الأسئلة تدعو إلى ايجاد «صيغة جديدة» للتوفيق بين «الدين» و«الدولة» بين «الاسلام» و«العروبة».. بين «الوحدة العربية» و«التضامن الاسلامي»... الخ. وها نحن الآن، بصدد القضية الأساسية الثانية في الخطاب السياسي العربي

---

(59) جريدة المحرر (الدار البيضاء)، 18/11/1980.

ننتهي إلى نفس النتيجة، إلى إحالة القضية على المستقبل، إلى إصدار بلاغ يدعو إلى «البحث عن صيغة ديمقراطية جديدة تسعى للتوفيق بين...». ١

علامَ يدل هذا؟

إما أن يكون الخطاب السياسي العربي قد عبّر، من خلال هذه النتيجة المضاعفة، عن فشله على مدى أزيد من قرن من الزمان في معالجة إشكالية يعبّر عنها تارة بشعار «العلمانية» وتارة بشعار «الديمقراطية»، معالجة يستطيع الركون إليها ولو لبعض الوقت، فهذا ما لا يحتاج منا إلى تأكيد أو مزيد بيان. وإما أن تكون هذه الاشكالية عندنا «مصطنعة منقولة عن الغرب» مثلما رأينا أحد الكتّاب المعاصرين يقول عن صيغتها الأولى: «العلمانية» ـ فهذا ما يتطلب منا الوقوف عنده قليلاً.

لنلاحظ أولاً أن الحكم بالزيف على إشكالية «فصل الدين عن الدولة» في الوطن العربي استناداً إلى أن المشكلة الحقيقية ليست مشكلة «العلمانية» بل مشكلة «الديمقراطية»، إنما يعني المرور بنفس الاشكالية إلى وجه آخر من وجوهها وليس إلغاءها أو تجاوزها، خصوصاً عندما نفهم من الديمقراطية ما عبر عنه نفس الكاتب بـ «نظام الحكم القادر على أن يضمن المساواة الفعلية في مجتمع تتعايش فيه البنى القديمة والحديثة ويفتقر إلى اجماع حقيقي فكري وعقلي».

ذلك لأن المشكل في الحقيقة ـ نقصد «الحقيقة» كما تنسجها العلاقات داخل الخطاب السياسي العربي وليس كما هي في الواقع السياسي والاجتماعي، فهذا ما لا يهمنا باعتبار أننا نحلل الخطاب وليس الواقع الذي يتحدث عنه هذا الخطاب ـ نقول: المشكل في الحقيقة هو مشكل «المساواة الفعلية»، مشكل «تعايش البنى القديمة والحديثة»، مشكل قيام «اجماع حقيقي فكري وعقلي». وإن نظرة فاحصة إلى نصوص الخطاب السياسي العربي بمختلف أغلفته الايديولوجية (سلفي، ليبرالي، قومي، ماركسي) لتبين بوضوح أن ذلك بالفعل هو مدلول كلمتي «علمانية» و «ديمقراطية» في بنية هذا الخطاب. وإذن، فإذا كان هناك من زيف في إحداهما فهو ينسحب بالضرورة على الأخرى، هذا فضلاً عن كون «الديمقراطية»، لغة وإشكالية، منقولة إلينا هي الأخرى عن الغرب بنفس الدرجة التي هي منقولة إلينا من نفس المصدر «العلمانية» مصطلحاً واشكالية.

ما نريده من الوقوف عند هذه النقطة ليس الدخول في جدال حول الكلمات والمصطلحات، ولا تدشين سجال مع هذه الوجهة من النظر أو تلك؛ كلاّ إن هدفنا ينحصر في لفت الانتباه إلى طبيعة هذا الخطاب والكشف عن آلياته بعيداً عن كل سجال ايديولوجي. وإذن فمن هذا الموقع الابيستيمولوجي الذي ننظر منه إلى الأشياء

نقول: إنه إذا كان هناك من زيف أو عدم دقة في استعمال هذا المصطلح أو ذاك، في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، فليس ذلك راجعاً إلى كون «الإشكالية» التي يعبر عنها «مصطنعة عندنا، منقولة عن الغرب». فالإشكالية ستظل هي هي سواء سميناها بهذا الإسم أو ذاك، ما دمنا نحسّ بضرورة «المساواة الفعلية» و «تعايش البنى القديمة والحديثة» و «إجماع حقيقي فكري وعقلي»، هذا فضلاً عن كون هذه العناصر نفسها منقولة إلينا هي الأخرى عن الغرب، وهل نستطيع التفكير فيها في إطار مرجعي آخر غير ذلك الذي يتحدد عندنا بكلمة «الغرب»؟... إذا كان هناك من زيف أو التباس فإنما مصدره، في نظرنا، هو انقطاع العلاقة المباشرة بين الفكر وموضوعه، بين منطوق الخطاب ومضمونه، في الأدبيات النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة... وهذا ما عبّرنا عنه في مستهل الفصل السابق بالقول إن الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، خطاب «غير» مباشر، خطاب لا يمارس السياسة في الواقع الراهن بل يمارسها في «واقع» آخر، يقع إما «قبل» كفعل تحقق وإما «بعد» كإمكانية يرغب في تحقيقها أو يخاف منها.

لننظر أولاً إلى الوظيفة التي يعطيها الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر لشعار، «فصل الدين عن الدولة» على لسان الليبرالي، ولشعار «الخلافة» أو، «الحكومة الاسلامية» على لسان السلفي. إن مطالبة السلفي بـ «حكومة اسلامية»، سواء أثناء الحكم العثماني في القرن الماضي أو تحت الحكم الوطني كما هو الحال عليه اليوم، لا تعني في ذهنه، ولا في سياق خطابه، أن الحكومة التي يعيش تحت سلطتها حكومة «غير اسلامية» بمعنى أنها لا تؤمن بالإسلام أو أنها لا تطبّقه أو أنها تحاربه. كلا، إنه يعترف لها بالانتساب إلى الاسلام، ولكنه يعترض عليها أو يرفضها لأنه لا يجد فيها ما يريده. وبالمثل فالليبرالي العربي لم يكن يحس وهو يطالب أمس واليوم بـ «العلمانية» أن الدولة التي يعيش في ظلها دولة دينية، بل بالعكس إنه يؤمن في قرارة نفسه أنها دولة علمانية حتى ولو تسمّت بالإسلام. ومع ذلك فهو لا يجد فيها ما يريده. هكذا يتفق السلفي والليبرالي على صعيد المدلول فيما يختلفان فيه ويتخاصمان عليه على صعيد الدالّ. إنما يتفقان في نقطة أساسية محورية، هي أن كلاً منهما لا يجد ما يطلبه في «الحكومة القائمة».

فما الذي يطلبه كل منهما إذن؟

إذا نحن عدنا إلى النصف الثاني من القرن الماضي وبحثنا عن هوية الليبرالي العربي الاجتماعية والدينية، فإننا سنجده في الغالب من الرجال المتنورين في الأقليات الدينية، والمسيحية العربية منها خاصة. والمشكلة الحقيقية التي كان يعيشها آنذاك، في ظل الدولة العثمانية، هي المشكلة التي تعيشها كل أقلية دينية أو غير دينية في ظل

حكم استبدادي. وإذن فما كان يريده الليبرالي العربي آنذاك من شعار «العلمانية» ليس «فصل الدين عن الدولة» على غرار ما حدث في أوروبا، فهو يعرف جيداً أنه ليس في الاسلام كنيسة ولا سلطة روحية يمارسها الحاكم أو غيره، بل إن ما كان يريده الليبرالي العربي من «علمانية» الدولة هو أولاً وأخيراً الاعتراف بحقوق الأقلية واحترامها، حقوقها السياسية والمدنية، تلك الحقوق التي لا يمكن ممارستها إلا في ظل الديمقراطية. والليبرالي العربي فضّل آنذاك توظيف شعار «العلمانية» بدل شعار «الديمقراطية»، ليس فقط لأنه كان يريد فصل، أو انفصال، العرب عن الترك وبناء الدولة القومية بدلاً من الخلافة الاسلامية، بل أيضاً ـ ولعل هذا هو السبب الدفين ـ لأن الديمقراطية تعني حكم «الأغلبية» وبالتالي تهميش «الأقلية» التي كان منها أو ينطق باسمها.

وبالمثل فعندما كان السلفي يطالب في نفس الفترة بإحياء الخلافة الاسلامية على «حقيقتها» فلم يكن يفكر، ولا كان يرغب في قيام حكم من النمط الذي عرفته أوروبا في القرون الوسطى، فهو يفتخر بأن الاسلام لا يعرف كنيسة ولا رهبنة، بل إن ما كان يدعو إليه هو استعادة ذلك النموذج الأمثل للحكم، في إطاره المرجعي، والذي يجسمه في خلافة عمر بن الخطاب، أي الحكم القائم على «الشورى والعدل» وإذن فما كان يريده السلفي هو ذلك النمط من الحكم الذي يكون له فيه، بوصفه يمثل «الأغلبية» مركز ونصيب، وذلك من خلال الشورى الاسلامية التي يعتبر نفسه، بطبيعة الحال، من أهلها أي من «أهل الحل والعقد». ولقد تجنّب السلفي توظيف شعار «الديمقراطية» وألح على شعار «الشورى» لنفس السبب الذي جعل الليبرالي العربي يوظف شعار «العلمانية» بدل «الديمقراطية». لقد كان السلفي يرى هو الآخر أن تطبيق «الديمقراطية» بالمعنى الذي تعنيه في إطارها المرجعي الأصلي، أوروبا، معناه تسليم الحكم للنخبة العصرية، وهو ليس منها، تلك النخبة التي أخذت تضايقه على «الحل والعقد» في كل مجال.

وإذن، فالعلاقة بين الدين والدولة كما طرحها الخطاب السياسي العربي في أواخر القرن الماضي والعقد الأول من هذا القرن، لم تكن «إشكالية مصطنعة منقولة إلينا من الغرب» وإنما كانت الصيغة التي لجأ إليها ذلك الخطاب للتعبير عن إشكاليته الحقيقية، اشكالية «الديمقراطية» التي لم يستطع طرحها باسمها الحقيقي للسبب الذي ذكرنا.

أما عندما شكّل العرب، عند انهيار الامبراطورية العثمانية، دولاً تعيش تحت الانتداب أو الحماية، أو «تتمتع» باستقلالها، فستهيمن على خطابهم ـ النهضوي، موضوع بحثنا ـ لا الخطاب السياسي القطري الظرفي ـ الفكرة القومية. . فكرة «الوحدة العربية»، الشيء الذي سيجعل منه خطاباً «سياسياً» فيما بعد «السياسة».

خطاباً يتجنب توظيف شعار «الديمقراطية» على المستوى القومي لأنه يخاف أن يستغلّ ضد «الوحدة» ويستعمل لضربها. إن الديمقراطية تعني فيما تعنيه «حقوق الأقليات» و «اللامركزية في الحكم» و «تقرير المصير»... الخ ومن هنا سيُنظر إليها على أنها «تخدم» التجزئة، وبالتالي فلا بد أن يُخاف منها على «الأهداف القومية».

ذلك في الحقيقة هو السبب الذي جعل الخطاب السياسي القومي العربي ينوس كما أبرزنا ذلك خلال العرض، بين «الديمقراطية السياسية» و «الديمقراطية الاجتماعية». فلم يكن عزوفه عن قبول «الديمقراطية السياسية» منفردة راجعاً إلى كونها تتعارض بصورة ما مع «الديمقراطية الاجتماعية» كما كان يدعي على مستوى سطح الخطاب، بل لأنها تتعارض في نظره بصورة أو بأخرى مع «الأهداف القومية الكبرى»، أهداف الوحدة. إن الوحدة التي يدعو إليها الخطاب القومي يجب أن يكون الطريق إليها ما في الوجدان الجماهيري من عاطفة قومية ملتهبة، وليس ما يمكن أن تسفر عنه الديمقراطية البرلمانية التي تخدم المصالح الاقليمية القطرية.

وهكذا فكما كانت «حقوق الاقلية» و «حقوق الأغلبية» هي التي صرفت بالأمس الخطاب السياسي العربي من توظيف شعار «الديمقراطية» بكل أبعاده، واستبداله بالخوض في «العلاقة بين الدين والدولة» بين «الاسلام والعروبة» قامت الفكرة القومية بعد ذلك، ولا زالت تفعل إلى اليوم، بصرف نفس الخطاب عن توظيف شعار «الديمقراطية» بأبعاده الحقيقية. واستبداله بإشكالية الجمع بين «الديمقراطية السياسية» و «الديمقراطية الاجتماعية» في «صيغة ديمقراطية جديدة».

ولعل مما له دلالة في هذا الصدد أن «المتكلمين» اليوم في «الديمقراطية» وما أكثرهم، أولئك الذين يكتبون بإخلاص لا ريب فيه «أن مشكلة الديمقراطية تمثل الآن ما يشبه الروح في الخلق وأن حلّها يمثل قوة الحياة وعودة الروح لملايين الجماهير العربية»[٦٠]. إن الذين يكتبون مثل هذا الكلام سكتوا في تمجيدهم للديمقراطية عن مقتضياتها الأساسية في وطن كالوطن العربي. لقد سكتوا ويسكتون عن مشكلة السلطة ومصدرها وشكل النظام الذي سيمارسها، كما سكتوا عن شكل التنظيم الاجتماعي السياسي الذي تفرضه الديمقراطية في مجتمع كالمجتمع العربي.

لماذا هذا السكوت المضاعف؟

لعلنا الآن في وضع يمكّننا من القول إن بنية الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر تقدم من داخلها ما يمنع صاحبها من الكلام عن الديمقراطية كنظام للحكم ونظام في المجتمع.

---

(٦٠) علي محمود العمر، حركة التحرر العربية إلى أين؟ (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ٣١٧.

إن «الكلام» في الديمقراطية كنظام للحكم يفرض طرح قضية مصدر السلطة وشكل الدولة، هذا في حين أن «النظام الأمثل» للحكم في التصور العربي ـ الاسلامي هو النظام الذي يقيمه «المستبد العادل» ويتحقق من خلاله. والحق أن رائد السلفية لم يكن يعبر عن رغبته وحده حينما كتب يقول: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل»، بل كان يعبر عن تصورنا جميعاً، نحن العرب، للحكم الأمثل.

هل نقوم هنا بتعميم تعسفي؟

لا نعتقد فـ «المستبد العادل» في خطاب السلفي هو «النبي الفيلسوف» في خطاب الفارابي صاحب «المدينة الفاضلة».. هو نفسه «الزعيم البطل» عند حفيد الفارابي ـ الفيلسوف القومي صاحب «الجمهورية المثلى»[61] الذي قال عنه كاتب مقدمة المجلد الرابع من أعماله الكاملة «إن التعارض واضح في كتاباته بين إيمانه، إيمان العرب كلها، بالزعيم البطل وبين الديمقراطية التي أرادها للشعب كله» ـ وهو نفسه «المشروع والسلاح» في خطاب «المتكلم» في «النهضة الحضارية» الذي لا يتردد في القول بأن «لا سبيل إلى النهضة عن طريق التثقيف أو نشر العقلانية أو ارهاف الذوق الفني وحدها، وإنما النهضة هي الجمع بين مشروع وسلاح... بين الشعب وجيش الوطن»[62] (ولنقل بين العادل: الشعب، والمستبد، جيش الوطن)... إنه بكيفية مشخصة: عمر بن الخطاب، وصلاح الدين، وجمال عبد الناصر، ويمكن أن نوسع الدائرة لتضم آخرين من حورابي إلى كسرى أنو شروان... إلى محمد علي، فهل يستطيع أحد منا أن ينكر أن هؤلاء كلهم أو بعضهم حاضر دوماً، بصفة أو بأخرى، في النموذج الأمثل للحكم كما نحلم به؟

فكرة «المستبد العادل» الثاوية وراء الخطاب السياسي العربي هي التي تمنع هذا الخطاب من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاماً للحكم. أما ما يمنع نفس الخطاب من الكلام في الديمقراطية بوصفها نظاماً للمجتمع فهو أن الديمقراطية في مجتمع متعدد الأقليات كالمجتمع العربي تقتضي، ولا بد، نظام اللامركزية، والخطاب السياسي العربي لا يقبل شعار «اللامركزية» لأنه محكوم بإشكالية الخطاب القومي، إشكالية الوحدة والاشتراكية.

نعم، إن الخطاب السياسي العربي الراهن يطرح اليوم بكيفية صريحة «المسألة

---

(٦١) زكي الأرسوزي، المؤلفات الكاملة، ٤ مج (دمشق: مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، مقدمة مج ٤، ص ١٥، و«الجمهورية المثلى،» مج ٤.

(٦٢) أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة بدرالدين عرودكي (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٤)، ص ١٨.

الطائفية ومشكلة الأقليات» ويسبغ عليها أهمية قصوى، ولكنه يفعل ذلك لا من منظور يرى الحل في الديمقراطية بمعنى اللامركزية، بل من منظور يرى أن «المهم في الموضوع هو امكانية وصول الجماعة إلى اجماع قومي يحفظ مساهمة كل الأفراد في بناء السلطة المركزية التي سيخضعون لها»[٦٣]. وعلى الرغم من أن هذه العبارة لا تستبعد صراحة اللامركزية، بل تـوهم بقبولها، إلا أن عبارات «إجماع قومي» و «السلطة المركزية» و «سيخضعون لها» هي علامات على رغبة دفينة في شيء آخر غير اللامركزية. وليس هذا الشيء الآخر إلا «المستبد العادل» أو «الزعيم البطل».

هاتان بنيويتان يتمان الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر من طرح مشكلة السلطة: القضية الأساسية في كل خطاب سياسي حقيقي. فهل يستطيع الوعي العربي التحرر من وهم «المستبد العادل» وإعادة ترتيب العلاقة داخله ترتيباً صريحاً عقلانياً بين الديمقراطية كنظام للحكم ونظام للمجتمع من جهة وبين الأهداف القومية من جهة أخرى؟

لعل الفصل التالي سيجعلنا ندرك إلى أي حد هي معقدة المشكلة التي يطرحها هذا السؤال.

(٦٣) غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ص ١١٩.

الفصل الثالث

الخطاب القومي

أولاً: الوحدة... والاشتراكية(*)

الخطاب القومي جزء من الخطاب النهضوي من جهة، ومحاولة لاحتوائه و«تجاوزه» من جهة أخرى: هو جزء منه لأنه ينتمي بصورة عامة إلى اشكالية «النهضة»، وهو محاولة لاحتوائه و«تجاوزه» لأن النهضة التي يريدها هي «النهضة ـ الثورة» التي يجعلها مرادفة لـ «الوحدة والاشتراكية». والخطاب القومي العربي المعاصر هو قبل ذلك وبعده خطاب «من أجل» فلسطين. فالتحرر العربي مرهون بتحرير الأرض السليبة.

ما يميز الخطاب القومي، إذن هو «التلازم الضروري» الذي يقيمه بين «الوحدة» و «الاشتراكية» من جهة وبينها متلازمتين وبين تحرير فلسطين من جهة أخرى. ومن هنا كانت لغة الخطاب القومي لغة مضاعفة. فهو عندما يتحدث عن الاشتراكية (أو التقدم بكيفية عامة) يطرح صراحة أو ضمناً قضية «الوحدة»، وعندما يتحدث عن «الوحدة والاشتراكية»، يطرح صراحة أو ضمناً قضية فلسطين.

لا بد، إذن، للتغلب على الصعوبات الخطابية التي تعترض عرض هذه اللغة المضاعفة من الفصل مؤقتاً بين التلازم الذي يقيمه الخطاب القومي بين الوحدة والاشتراكية، والتلازم الذي يقيمه بينها وبين تحرير فلسطين. لنبدأ إذن بالوجه الأول من هذا التلازم تاركين الوجه الآخر إلى الفصل التالي.

(*) نشر معظم هذا الفصل في مجلة أقلام المغربية بعنوان: «اشكالية الوحدة والاشتراكية في الفكر العربي المعاصر». ومن هنا الطابع المتميز لطريقة العرض في هذا الفصل.

لنترك إلى حين مناقشة المضمون أو المضامين التي أسبغها الوعي العربي الحديث على هاتين الكلمتين «الاشتراكية» و «الوحدة»، منفردتين أو مرتبطتين ارتباط علة بمعلول أو شرط بمشروط، ولننظر إلى نوع الروابط التي ربطت في الوعي العربي، منذ بدء يقظته الحديثة، بين الوحدة والتقدم من جهة والنهضة - أو الثورة - من جهة أخرى.

صحيح أن مفهوم النهضة قد ارتبط تاريخياً، في بعض البلدان الأوروبية (المانيا خاصة) بـ «الوحدة والتقدم». ولكن الاشكالية هنا في العالم العربي ليست هي نفس الاشكالية هناك، الشيء الذي يجعل من المقايسة في هذا الموضوع مجرد مسألة توضيحية لا قضية تعميم أو قانون كلي. فعلى الرغم من تأثر العرب في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن بالحركات القومية التي شهدتها آنذاك القارة الأوروبية وخاصة منها تلك التي قامت داخل الامبراطورية العثمانية، وعلى الرغم من تأثر بعض رواد الفكر العربي الحديث بالنظريات الأوروبية حول القومية - خاصة الالمانية منها - فإن ارتباط «الوحدة والتقدم» بمفهوم النهضة، في الوعي العربي الحديث، لن نجد له نموذجاً يوضحه، وفي ذات الوقت يكشف عن قوته وضعفه، إلا في الصورة التي ترسخت في وجدان العرب عن تاريخهم. (نقول الوجدان ولا نقول العقل، لأن التاريخ العربي، كما يتصوره العرب وكما يعيشونه، ما زال من صنع الوجدان، لا من صنع العقل).

وتلك ظاهرة قد تجد تبريرها الكافي ليس فقط في كون العرب يقرأون تاريخهم بوحي من المستقبل الذي ينشدونه، ومن خلال وحدة اللغة والثقافة، بل أيضاً في كون يقظتهم الحديثة قد ارتبطت ارتباطاً عضوياً بالنضال ضد السيطرة العثمانية أولاً، والتدخل الاستعماري الأوروبي ثانياً. وكما استقى هذا النضال أفقه الوحدوي - «التقدمي» من وحدة اللغة والثقافة، فقد عمل بدوره على إبراز فعالية هذا العنصر (= الوحدوي) وتمديده عبر التاريخ العربي كله. وهكذا يمكن القول بصفة عامة، ان التهديد الخارجي، وليس التطور الداخلي، هو الذي كان المهماز الرئيسي الذي أيقظ، ويوقظ في نفوس العرب، الشعور القومي، وهو الذي دفعهم ويدفعهم، إلى ربط التقدم بالوحدة، وبالتالي إعطاء النهضة بعداً أفقياً (= الوحدة) إلى جانب بعدها العمودي (= التقدم).

وأمام غياب، أو على الأقل ضعف «العناصر الوحدوية» الأخرى كوحدة الدين ووحدة الجنس ووحدة الأرض ووحدة الاقتصاد. . . فإن الوعي العربي لم يجد ما يتحصن به - إزاء التهديد الخارجي المشار إليه - سوى ذلك النوع من «الماضي» الروحي - الثقافي الذي تحتفظ به اللغة موحّداً، رغم جميع أنواع الاختلاف والتباين

التي يزخر بها الماضي الواقعي للشعوب العربية. إن التهديد الخارجي يلجم دوماً ـ على صعيد الواقع وعلى صعيد الذكريات معاً ـ الصراعات الداخلية، ويدفع إلى تلمّس عناصر الأخوّة والوحدة في الماضي وفي الجانب الروحي منه خاصة. وكما حدث مؤخراً، في فترة الحكم الاستعماري المباشر للبلدان العربية، حيث تحالفت مختلف الفئات والطبقات ـ على صعيد القطر الواحد ـ في حركة، أو حركات، وطنية مطالبة بالاستقلال، عملت سياسة «التتريك» العثمانية في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن على جعل الولايات العربية آنذاك تنصرف من خلافاتها وحروبها الداخلية العشائرية، إلى الوقوف «صفاً واحداً» في وجه الأتراك العثمانيين مطالبة بالاستقلال، ملحة على وجوب الحفاظ للعرب على هويتهم القومية التي تتميز، عن غيرها من القوميات الداخلة تحت السيطرة العثمانية، باللغة. ومن هنا كان إلحاح الحركات والجمعيات العربية التي كانت تناوىء بشكل أو بآخر هيمنة الأتراك، على جعل اللغة العربية لغة رسمية في البلاد العربية، لغة التدريس والمعاملات الادارية وغيرها.

لقد كانت اللغة العربية فعلاً. ولا تزال، العنصر الرئيسي، ولربما الوحيد الذي يجمع بين الشعوب العربية التي تزخر بالأقليات الدينية والعرقية ولا تتمتع أقطارها بوحدة طبيعية واقتصادية كافية. كانت اللغة العربية، ولا تزال، الرابطة العامة التي تجمع كافة سكان العالم العربي من المحيط إلى الخليج، الرابطة التي تتضاءل فيها الاستثناءات إلى درجة الصفر بخلاف الروابط الأخرى ـ الأرض، الاقتصاد، الدين، التاريخ . . . الخ).

وعلى الرغم من انتشار اللهجات المحلية، العربية وغير العربية، فإن اللغة الفصحى ظلت دوماً الرباط الروحي ـ الفكري بين كافة الشعوب القاطنة في المنطقة العربية من الخليج إلى المحيط. فإلى جانب كونها لغة القراءة والكتابة وبالتالي لغة التواصل الفكري والروحي، فهي أيضاً لغة القرآن وبالتالي لغة التراث وما تبقى من التاريخ. وهذا ما أضفى ويضفي عليها نوعاً من القدسية. فكما كانت من قبل شرطاً في الاجتهاد الديني (التشريع) فهي اليوم شرط الوجود القومي. إنها والتاريخ العربي الاسلامي ـ ذو الطابع الروحي المهيمن ـ شيء واحد. لقد اندمجت في هذا التاريخ وأصبحت سر أسراره، واندمج هو فيها فأصبح «حاضراً» يتخطى حواجز الزمن، تماماً كما فعلت وتفعل اللغة العربية نفسها.

من أجل ذلك لم يكن غريباً أن يركّز المفكرون القوميون العرب على اللغة كرابطة قومية أساسية، بل وحيدة، ويجعلوا من التاريخ توأماً لها أو مضمونها الحي. بل ليس غريباً، بالنظر لما ذكر، أن يحاول بعض هؤلاء المفكرين، ممن هم أكثر تحمساً للوحدة العربية، بناء نظرية «عربية» في القومية على أساس اللغة ـ التاريخ، على

أساس: «اللغة روح الأمة وحياتها، والتاريخ وعي الأمة وشعورها»[1].

وليس هـذا النمط من وعي النهضة مقصـوراً على رواد الفكـر العربي في أواخـر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، بل انه هو نفسـه السائـد الآن في الساحـة الفكريـة العـربية المعاصرة حيث يرفع شعار «الثورة» الذي ترتبط فيه الـوحدة بـالاشتراكيـة (التقدم)، والاشتراكية بالوحدة، ارتباط شرط بمشروط كما سنبين بعد قليل. إن وحدة «اللغة ـ التاريخ» ما زالت تشكل العنصر الأساسي والمحور الرئيسي في الفكـر القومي المعاصر. يقول مؤرخ قومي معاصر «. . . وإني واجد من هذا العرض ـ عرض تاريخ الأمة العربية ـ ان القوميـة العربيـة قوميـة ثقافيـة، لا قوميـة نسب أو تقاليـد أو تبعية فكـرية، وأجـدها محصلة خـبرة الأمة العـربية في مسـيرتهـا وتعبيـراً صـادقـاً عن ذاتهـا الأصيلة»[2]. وبالمثل فإن التهديد الخارجي ما زال يشكل بـدوره المهاز الـرئيسي الذي يذكي الشعور بالوحدة وبضرورتها لدى العرب، وفي ذات الـوقت يقدم لهـا «إمكانيـة تحقيقهـا». وتقوم قضيـة فلسطين بـدور أساسي في هـذا المجال كـما سنبين في الفصـل القادم.

وكـما يقرأ الفكـر القومي في التهـديـد الخـارجي عنـاصر الـوحـدة و «ظـروفهـا الموضوعية» يقـرأ بنفس الـطريقـة التـاريـخ العـربي كله، محـولاً إيـاه إلى سلسلة من التهديدات الخارجية التي توقظ في كل مـرة الشعور القـومي العربي. وهكـذا فالمؤرخ القـومي المشار إليـه آنفاً ـ وهـو ذو ميول مـاركسية واضحـة ـ يرى أن الشعـور القومي العربي عرف انطلاقته الأولى قبيل ظهور الاسلام، تحت ضغط تهديـد الروم والفرس والأحباش للقبائل العربية، وان هذا الشعـور نفسه قـد استيقظ ـ من جديـد ـ في ظل الاسلام تحت ضغط وتحدي الشعوبية في العصر العباسي، ثم في فترات لاحقـة عندمـا واجه العرب الغـزو المغـولي، ثم الصـليبي، ثم الـتركي، ثم الاستعـماري الأوروبي، وأخيراً التهديد الصهيوني. ويستخلص المؤرخ المذكور من هذا «الاستقراء» التاريخي، النتيجة التالية، قال: «فنحن نرى أن أدوار الأزمات في تـاريخهم (العرب) هي أروع الأدوار، فحين يكون التحدي على أشده يظهر جوهر الأمة وقواها الكـامنة في مجهـود جبار لتأكيد ذاتها»[3]. ويردد «ماركسي عربي» الفكرة ذاتهـا، بلغته الخـاصة، فيقـول: «موضوع الـوحدة والتجـزئة قـد ارتبط على طـول التاريـخ، وبشكل واضـح في القرن

---

(1) انظر: ساطع الحصري [أبو خلدون]، «عوامل القومية،» (محاضرة ألقيت في نادي المعلمين في بغداد سنة ١٩٢٨) في: ساطع الحصري [أبو خلدون]، آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، سلسلة التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

(2) عبد العزيز الدوري في: دراسات في القومية، مجموعة مقالات (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠)، ص ٢٢. هذا والتشديد داخل النص مني. (م. ع. ج.).

(3) نفس المرجع، ص ١٩.

الميلادي السابع بموضوع الهيمنة العالمية لدول كبرى وقوى أجنبية كبرى. ومرة أخرى برز هذا الارتباط عسكرياً في القرن الثاني عشر والثالث عشر أيام الحروب مع الصليبيين ومع المغول، والرد العربي بقيادة الأيوبيين والمماليك». أما في العصر الحاضر فـ «إن تعميق التجزئة العربية هو القانون الموضوعي لعصر الامبريالية، أي القانون الموضوعي لعمل الامبريالية في الوطن العربي»[4].

إن العامل الخارجي، إذن ـ وبعبارة أوضح: التهديد الأجنبي ـ هو الذي ربط، ويربط، في الوعي العربي منذ يقظته الحديثة إلى الآن بين الوحدة والتقدم، وهو نفسه الذي يعطيهما مضمونها ويرسم طريق تحقيقهما، ومن هنا تلك البطانة الوجدانية التي تلف فكرة «الوحدة» في الوعي العربي لتجعل منها، على ساحته، المضمون المشخص للنهضة والثورة، والرديف الملازم لكل تقدم، والعنصر الموجه لقراءة العرب لماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم، والمحور الأساسي الذي تنتظم حوله عناصر اشكاليتهم الفكرية، بل وطموحهم الحضاري.

فكيف يعيش الوعي العربي المعاصر اشكالية النهضة ـ الثورة من خلال «الترابط الضروري» الذي يقيمه بين الوحدة والتقدم، أو «الوحدة والاشتراكية»؟

هنا يجب التمييز بين مرحلتين في تطور ذلك «التلازم الضروري» الذي يقيمه الفكر العربي بين الوحدة والاشتراكية: المرحلة الأولى تمتد من الأربعينات إلى أواسط الخمسينات، والمرحلة الثانية هي مرحلة ما بعد الخمسينات. ومع ذلك فيجب ألا يؤخذ هذا التمييز على أنه يعكس نوعاً من القطيعة بين المرحلتين، بل بالعكس: ففكر ما قبل الخمسينات ما زال حياً يعاد انتاجه على أنه فكر «معاصر». إن ضرورة هذا التمييز راجعة أساساً إلى ظهور تيارات لم تكن قد تبلورت بشكل واضح قبل الخمسينات.

* * *

في المرحلة الأولى طرحت قضية الوحدة طرحاً عاطفياً صرفاً، لا بل طرحاً صوفياً: فلم يكن الاهتمام موجهاً نحو البحث عن الأسس الموضوعية التي تجعل الوحدة ممكنة، ولا عن المراحل التي لا بد من قطعها قبل الوصول إلى الوحدة الشاملة. بل لقد طرحت «الوحدة الشاملة» هذه كبديل عن «الواقع العربي الحزين»، عن «واقع المأساة»: مأساة التخلف والتجزئة والاستعمار. إن الشروط الموضوعية كانت وما تزال في غير صالح الوحدة، بل إنها مناقضة على طول الخط لهدف الوحدة. وهذا ما كان يحس به ويتألم منه المفكرون القوميون على اختلاف انتماءاتهم

---

(4) الياس مرقص، الأمة، المسألة القومية (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧١)، ص ٨١.

الجزيية: فلا نُظم الحكم القائمة ولا التركيب الاجتماعي ولا المشيئة ولا الجغرافيا ولا العوامل الخارجية (الاستعمار والصهيونية)، لا شيء من ذلك كان سياق تطوره يوحي بأن المستقبل سيكون لصالح الوحدة. كان الجميع يدرك أن المعطيات الموضوعية كلها، وكثيراً من الشروط الذاتية نفسها، ما عدا اللغة - التاريخ، لا تخدم من قريب أو بعيد قضية الوحدة. ولذلك انصبّ اهتمام المفكرين القوميين العرب على التركيز على اللغة - التاريخ كعنصر يتضمن في ذاته جميع العناصر الوحدوية الأخرى. وكانوا في هذا طائفتين:

- طائفة حاولت تشييد نظرية عامة في الأمة والقومية على أساس اللغة والتاريخ فقط، معتبرة العناصر الأخرى (الأرض، الاقتصاد، الدين، المشيئة. . .) عناصر ثانوية ليس من الضروري توافرها لقيام كيان قومي موحد، لأنها في نظرهم ليست شروطاً لوجود الأمة. أما الوحدات القومية التي قامت في العصر الحديث، رغم عدم توافر عنصري اللغة والتاريخ، فقد اعتبروها: «حالات استثنائية» (؟) كسويسرا وبلجيكا والولايات المتحدة الأمريكية. . . لقد كان هؤلاء ينظرون إلى الوحدة كهدف في ذاته فجعلوا الخاص عاماً والعام خاصاً مستعيدين في ذات الوقت صورة أو صوراً من الماضي العربي، رابطين بين نهضة العرب وبين وحدتهم ربط معلول بعلة، مستعدين لقبول أي شكل من أشكال الوحدة، مهما كان المضمون الاجتماعي الذي يحركها أو تصبو هي إلى تحقيقه: الوحدة يجب أن تتم، والبقية تأتي. . . نعم لقد كان التقدم - لا الاشتراكية بالتخصيص - ملازماً للوحدة في ذهن هؤلاء، ولكن لم يكن يهمهم - على الصعيد التنظيري على الأقل - إن كان هذا التقدم سيتم في الأفق الرأسمالي أو في الأفق الاشتراكي. وهذا مفهوم، لأن بناء «النظرية» القومية بشكل مجرد على اللغة - التاريخ، وإسقاط العناصر الأخرى من الحساب أو الدفع بها إلى الهامش، لا يتسع بطبيعة الحال لطرح مضمون الوحدة. إن مضمونها في تصور هؤلاء هو ذلك الذي سيعطيه لها «التاريخ - المستقبل» في ارتباطه بخصوصية «التاريخ - الماضي» الذي تحمله بل تشخصه اللغة.

أما الطائفة الأخرى، فلعلها شعرت منذ البدء بصعوبة تشييد نظرية قومية على أساس اللغة والتاريخ وحدهما، ولذلك عمدت إلى الفصل بين «الوجود القومي» و«النظرية القومية»، وانصرفت كلية إلى اعادة بناء هذا الوجود القومي لا على أساس اللغة والتاريخ وحسب، بل بواسطة اللغة - التاريخ بوصفها قوة اقناعية بلاغية تستطيع أن تصنع المشاعر وتختزل التاريخ الماضي، الماضي منه والحاضر والمستقبل، في جمل وعبارات بليغة مدوية ساحرة. وهكذا قدمت للشباب العربي خلال الأربعينات والخمسينات شعارات أخاذة رسّخت في وجدانه أن الأمة العربية كائن وجداني ثقافي مشخص، وان جميع الفوارق القائمة الآن بين أبنائها أعراض مرضية ستزول جميعها

مع يقظة الوجدان العربي. ومن أجل ايقاظ هذا الوجدان العربي رسّخت فيه ـ أي في الشباب العربي ـ إن «الايمان قبل المعرفة» وان «القومية حب»، فكما أن «الذي يحب لا يسأل عن أسباب حبه» فكذلك لا معنى للسؤال عن عوامل القومية وأسبابها. إن القومية العربية قدر، ولكنه «قدر محبب»، وفي ذات الوقت «قدر قاس» يتطلب التضحية والتفاني في سبيله. ومع القدر القاسي والمحبب معاً، تصبح الوحدة «تجربة حية لا تدرك بالذهن وحده» بل «بالتضحية والمعاناة». ومن هنا تكتسي الوحدة طابعاً روحياً، بل انها لكذلك بالفعل: «فالوحدة الحقيقية هي نوع جدي، تختلف عن الوحدة السياسية . . . هي وحدة الروح بين أفراد الأمة، ونحن لا نصل إلى الروح والأعمال إلاّ عن طريق المشقة والنضال» ولذلك «لا يحتاج العرب إلى تعلم شيء جديد ليصبحوا قوميين، بل إلى إهمال كثير مما تعلموه حتى تعود إليهم صلتهم المباشرة بطبعهم الأصيل. القومية ليست علماً، بل هي تذكّر أصيل»، وإذا كان لا بد من الاطلاع على النظريات الرائجة عند الغرب فإن «فائدة هذا الاطلاع يجب أن تبقى سلبية، أي أن نعرف بواسطته كل الأشياء التي ليست لنا، فإن ذلك يقربنا من فهم حقيقتنا وماضينا»[5].

ويتكرر هذا الطرح الرومانسي ـ الدرامي للوحدة العربية، في مرحلة لاحقة، ولكن مع «أفلاطونية» أخف. وهكذا نقرأ أن «القومية العربية ليست مبدأ، وليست فكرة ندعو إليها، فالمبدأ والفكرة أشياء طارئة يمكن أن توجد اليوم لتنتهي غداً، وإنما القومية العربية «وجود» قائم ليس لنا حيلة في الإبقاء عليه أو الغائه، ونحن حينما ندعو إلى القومية العربية فنحن لا ندعو إلى الإيمان بفكرة، وإنما ندعو إلى الوعي على «وجود» وعلى «حقيقة» غابت عن الأذهان مدة ما بسبب الانشغال الخاطىء بالقضايا المحلية البحتة»[6]. ليس هذا وحسب بل إن «الانسان العربي لا يجد ذاته ولا تكتمل امكانياته إلا عن طريق الوجود القومي الموحد، فهذا الوجود القومي شرط لوجوده، شرط لتفتح حضارته، شرط لوقوفه في وجه أعدائه»[7]. وهكذا فـ «الفكرة الثورية القومية لا تقول بالوحدة قولها بفكرة خصبة منتجة ذات مردود عملي قوي وحسب، وإنما تقول بالوحدة لأنها ترى، بالاستناد إلى التاريخ والدوافع والشعور العربي، أن التجزئة من نتائج الكيان المريض لأمة العرب وأن الوحدة تعني تصحيح الأوضاع وَرد الأمور إلى نصابها»[8]. هذا الكيان المريض تجب الثورة عليه، والثورة هنا ذات «بعد

---

(٥) انظر: ميشيل عفلق، في سبيل البعث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩).
(٦) منيف الرزاز في: دراسات في القومية، ص ٥٨.
(٧) عبد الله عبد الدائم، الوطن العربي والثورة (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٣)، ص ٢٠.
(٨) نفس المرجع، ص ٨٧.

واحد» هي «ثورة الروح»، ثورة الفرد العربي على نفسه، على خطيئته «الطارئة»: «إن الشعور بالإثم والخطيئة لا يمكن أن يبرح نفس الانسان العربي المؤمن الصادق إذا هو لم يقف موقف الثورة على تلك المظاهر من الوجود العربي التي تعمل على قتل هذا الوجود ودفنه وتعريضه لمخاطر أعدائه، وعلى رأس تلك المظاهرة مظهر التجزئة والتفتت»[9].

ولقد كان طبيعياً أن ينسحب هذا الطرح الرومانسي لقضية الوحدة على مضمون الوحدة ذاتها، على «التقدم» و«الاشتراكية». وهكذا فـ «التقدمية بمعناها الصحيح ليست إلا استئنافاً لسير الأمة في تاريخها الحي الصاعد... والرجعية هي خيانة مزدوجة للأمة في ماضيها ومستقبلها». أما الاشتراكية فإنها «دين الحياة، وظفر الحياة على الموت. فهي بفتحها باب العمل أمام الجميع وسماحها لكل مواهب البشر وفضائلهم أن تتفتح وتنطلق وتستخدم، تحفظ ملك الحياة للحياة، ولا تبقي للموت إلا اللحم الجاف، والعظام النخرة»[10]. ليس هذا وحسب، بل إن المفكر القومي يقرر بوضوح أنه وليس هناك ما يوجب علينا أن نتبنى الفلسفة المادية حتى نكون اشتراكيين، لأن الروح بالنسبة إلينا هي الأصل الكبير والمحرك العميق لنهضتنا، وهي التي تتجاوب مع أمانينا في الحرية والتجدد والعدل والمساواة. إنها روح سليمة غير مشوبة بالظلم كما في الغرب. والاشتراكية بالنسبة إلينا فرع ونتيجة لحالتنا القومية ولضرورات قوميتنا، فلا يمكن أن تكون الفلسفة الأولى والنظرة الموجهة لكل الحياة. إنها فرع خاضع للأصل الذي هو الفكرة القومية»[11].

وبهذه الروح الصوفية، وبهذه الطريقة الدرامية طرح الفكر القومي في مرحلة ما قبل الخمسينات قضية الوحدة والاشتراكية. فكيف نفسر هذه الظاهرة؟

لنترك الجواب أولاً لمفكر قومي آخر من أوائل «الماركسيين العرب» يؤرّخ لنشأة الاشتراكية في الأمة العربية بالمقارنة مع نشأتها في البلدان الأوروبية. يرى هذا الماركسي القومي أن اللينينية كانت بالنسبة لليسار الأوروبي مدرسة تفسيرية للماركسية الأصلية، اعتنقها قسم منه ورفضها قسم آخر ليستمر في التيار الماركسي الأصلي. وقد أدى هذا الانقسام إلى نشوء الأحزاب الشيوعية في أوروبا عامة ـ والغربية منها خاصة ـ «مستقلة عن الأحزاب والهيئات الاشتراكية الأخرى ومزاحمة إياها مرة، ومنسجمة وإياها في جبهة شعبية مرة أخرى ومحاربة إياها مرات»... والنتيجة التي يريد الخلوص إليها هي أن «الشيوعية انشقت عن الاطار الاشتراكي» في أوروبا بعد ظهور

(٩) نفس المرجع، ص ٢٠.
(١٠) عفلق، في سبيل البعث، ص ٢٢.
(١١) نفس المرجع، ص ٨٦.

اللينينيـة، وأما الـوضع في أمتنـا فقد كـان غير ذلـك تماماً. ففي البلاد العربيـة نمت الاشتراكية إما نتيجـة انشقـاق عن الشيـوعيـة أو جـوابـاً للتحـدي الجـدي الـذي أوجدته»[12].

ـ الاشتراكية العربية انشقاق عن الشيوعية. . . لماذا؟

لأن الأحـزاب الشيـوعيـة العـربيـة نـاهضت، أو عـلى الأقـل أغفلت ـ قبـل الخمسينات ـ القضية القومية. فـالوحـدة العربيـة في نظرهـا، وطبقاً لتعـريف ستـالين للأمة تفتقد أحد عناصرها الأساسية. . . العنصر الاقتصادي: العالم العربي لا يشكل وحدة اقتصادية، ولذلك فسكانه لا يشكلون أمة بـالمعنى الستـاليني. هـذه «الموضوعة» التي تمسكت بها الأحزاب الشيوعية العـربية كحقيقـة ثابتـة ـ لفترة طـويلة من الزمن ـ جعلت العنـاصر القوميـة تنشق عنها، حـاملة معها قنـاعاتهـا الاشتراكيـة إلى السـاحـة القومية العامة.

ـ والاشتراكية العربية جواب للتحدي الذي أوجدتـه الأحزاب الشيـوعية. . . لماذا؟

لأن الأحزاب الشيوعية العربية كانت السبّاقة إلى طرح القضية الاجتماعية بجـد في وقت انصرفت فيه الحركـات الوطنيـة الأخـرى إلى النضـال من أجـل الاستقـلال السياسي. لقد كان طرح المسألة الاجتماعية ـ الفوارق الطبقية ـ يشكل فعـلاً نوعـاً من التحدي الجدي للحركات الوطنية التي كـانت تقودهـا البرجـوازية المتـوسطة عمـوماً، فكان لا بد من مجابهة التحدي بطرح القضية الاجتماعية نفسها، ولكن من منبر آخر، هو بالذات المنبر القومي، مما جعل «الاشتراكية في الأمة العربية. . . امتـداداً اجتماعيـاً للوعي القومي. . .»[13].

هكذا إذن نشأ ذلك «الترابط الضروري» في الفكر العربي المعاصر، بين الوحدة والاشتراكية:

ـ إن طرح قضية الوحدة بذلك الشكل الروحاني الصوفي، بوصفها، لا نتيجـة تطور الوجود العربي أو الرغبة في تطويره، بل بوصفها شرطاً لهـذا الوجـود نفسه، قـد جـاء جوابـاً للتحدي الـذي أوجده الاستعـمار الذي أجهض آمـال العرب في الـوحدة وكرّس التجزئة وعمل على تغذيتها وإمدادها بمبرراتها.

ـ كما أن طرح قضية الاشتراكية طرحاً ليبرالياً قومياً، قد جـاء هو الآخر جواباً

---

(12) كلوفيس مقصود، نحو اشتراكية عربية (بيروت: دار منيمنة، 1957)، ص 58.

(13) نفس المرجع، ص 54.

للتحدي الذي أوجدته الأحزاب الشيوعية العربية، أو إنشقاقاً عنها بسبب القضية القومية.

في كلتا الحالتين إذن، كان التحدي الخارجي هو العامل الرئيسي في تحريك الوعي العربي، وبالتالي في توجيهه. هذا ما جعله يرد الفعل أكثر مما يفعل. وفي عملية رد الفعل هذا يكون الهدف تكسير أطروحة الخصم، لا تقديم أطروحة جديدة. إن الصيغة التقريرية التي طبعت الاستشهادات السابقة ستكون مضللة إذا أخذت كما هي في الظاهر. إنها في هذه الحالة ستكون مجرد كلام شعري لاعقلاني. ولكنها إذا نظر إليها من خلال كونها جواباً للتحدي، أي من خلال كونها عبارة عن حوار سجالي خفي، أمكن حينئذ فهم مراميها وأبعادها. لقد كان الفكر القومي يساجل ثلاثة أطراف تكن له كلها العداء الصريح التام: الاستعمار، والسلفية الدينية الداعية إلى جامعة اسلامية وخلافة جديدة، والأحزاب الشيوعية العربية (الخصم المحلي للفكر القومي). وفي خضم هذا الصراع غير المتكافىء: حاول الفكر القومي الدفاع عن نفسه بانتزاع أسلحة الخصوم من أيديهم: فمن السلفية الدينية حاول انتزاع سلاح «الماضي»، وتحويله من ماضٍ اسلامي إلى ماضٍ عربي. ومن الأحزاب الشيوعية العربية حاول انتزاع سلاح «الاشتراكية» وتحويلها من «اشتراكية أممية» إلى «اشتراكية عربية قومية». أما سلاح الاستعمار الذي كان تكريس التجزئة وتعميقها وخنق الحريات وكبتها، فقد واجهه الفكر القومي بإلهاب الشعور القومي وترسيخ جملة من المفاهيم والشعارات في نفوس الشباب العربي بواسطة اللغة ـ التاريخ ذات الطاقة التعبيرية العاطفية الهائلة.

من هنا كانت قوة الفكر القومي وضعفه في آن واحد، في مرحلة ما قبل الخمسينات. لقد حاول افساد أسلحة الخصم... ولكنه لم يتمكن من صنع سلاح خاص به في مستوى العصر، كان سلاحه الوحيد «الايمان والصدق» والاستنجاد بماضٍ أسقطت عليه كل آمال الحاضر والمستقبل، ومن هنا اكتسى الربط بين الوحدة والاشتراكية نوعاً من التحدي لكل الشروط الموضوعية والذاتية التي تفصل بينهما... انه التحدي الذي تقوم به الذات المهزومة حين ترفض الهزيمة.

* * *

تلك كانت في خطوطها العامة أبرز المحددات والسمات التي أطّرت قضية «التلازم الضروري» بين الوحدة والاشتراكية في الفكر العربي قبل وأثناء الخمسينات من هذا القرن. فلننظر الآن إلى الكيفية التي يعالج بها فكر «ما بعد الخمسينات» نفس القضية، وفي علاقتها مع واقع الشروط الموضوعية والشروط الذاتية في الوطن العربي.

لنسجل أولاً أهم التطورات التي عرفتها الساحة الفكرية العربية: إنه مهما قيل

عن عيوب التجربة الناصرية، فلا أحد يستطيع أن ينكر أنها أحدثت تحوّلاً هاماً في الساحة العربية، السياسية والفكرية. إن قضية الوحدة والاشتراكية التي كانت تطرح من منابر حزبية وكتابات متفرقة، أصبحت تشكل ايديولوجية رسمية لأكبر وأهم دولة عربية يتأثر بوزنها الثقيل، سياسياً وثقافياً، كل قطر عربي مشرقاً ومغرباً. إن المعارك التي خاضتها الثورة المصرية مع الرجعية المحلية والعربية ومع الاستعمار والصهيونية والامبريالية، وتفتحها المتزايد على الفكر التقدمي العالمي، جعل الخريطة الايديولوجية في الساحة العربية تتغير تغيّراً أساسياً وعميقاً. وهذا ليس راجعاً إلى الإعلام المصري القوي وحسب، بل أيضاً إلى الامكانات الثقافية التي تتوفر عليها مصر. أضف إلى ذلك الخطوات العملية الجريئة التي خطتها الثورة الناصرية على طريق التحرير والاشتراكية والوحدة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن نسجّل التطور العام الذي حصل في الفكر الاشتراكي العالمي ابتداء من الخمسينات. إن استقلال دول العالم الثالث طرح الظاهرة المسماة بظاهرة «التخلف»، أو بمشكل التنمية، فأصبحت الاشتراكية في العالم الثالث تعني ـ لا حل تناقضات الرأسمالية المتطورة كما كان الشأن بالنسبة للبلدان المتقدمة صناعياً، في أوروبا خاصة ـ بل حل مشكل التخلف ذاته، أي الطريق الوحيد الذي بإمكانه أن يؤدي إلى بناء المجتمع على أسس عادلة مع احتفاظه باستقلاله السياسي والاقتصادي والثقافي. فالاشتراكية في العالم الثالث لم يعد ينظر إليها كمرحلة تأتي بعد الرأسمالية المتطورة، بل كأحد طريقين للتنمية: الطريق الرأسمالي، والطريق الاشتراكي. وشيئاً فشيئاً أخذ يتضح أن الطريق الرأسمالي لن يؤدي إلا إلى تركيز التبعية للمعسكر الامبريالي، ومن ثمة تكريس التخلف وتعميقه، الشيء الذي يجعل الطريق الاشتراكي للخروج من التخلف، هو الطريق الوحيد الممكن، الطريق الحتمي الذي تفرضه معطيات العصر.

لقد أدرك العرب، وأدرك العالم الثالث كله، أن طريق البناء الرأسمالي الذي عرفته أوروبا الغربية لا يمكن أن يتكرر ويؤدي إلى نفس النتائج في البلدان المسماة متخلفة. ولذلك «فإن الحل الاشتراكي لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر وصولاً ثورياً إلى التقدم لم يكن افتراضاً قائماً على الانتقاء الاختياري، وإنما كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع، وفرضتها الآمال العريضة للجماهير، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين»[14]. إن الهدف من الاشتراكية أصبح، إذن، ليس فقط اعادة توزيع الثروة الوطنية على المواطنين بشكل

---

(١٤) مشروع الميثاق الوطني الذي قدّمه الرئيس جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية في مصر يوم ٢١ أيار/ مايو ١٩٦٢.

عادل، بل إنه أولاً وقبل كل شيء «توسيع قاعدة هذه الثروة بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق المشروعة لجماهير الشعب العاملة»(١٥).

إن ربط الاشتراكية بالتنمية، بالخروج من التخلف بكافة أبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، قد قدم للفكر العربي المبرر الموضوعي والأساس النظري لربط الاشتراكية بالوحدة. إن الاشتراكية في هذا المنظور تعني البناء القومي على أسس جديدة، تعني خلق قاعدة مادية صلبة لا تتوفر شروطها للعرب إلا في إطار الوحدة. من هنا بدأ الخطاب القومي المعاصر يولي اهتماماً أكبر للمعطيات الموضوعية ـ وعلى رأسها الاقتصاد ـ بعد أن كانت هذه غائبة أو تكاد في المرحلة السابقة. وفجأة أخذ الوعي العربي يكتشف أن المعطيات الموضوعية في العالم العربي، تكرّس التجزئة وتعمل على تعميقها، بل وتقف جداراً رهيباً أمام الوحدة.

كيف يمكن تحقيق الوحدة العربية ما دامت شروطها الموضوعية منعدمة، ما دام التكامل الاقتصادي بين الأقطار العربية ضعيفاً إلى درجة الصفر ؟

سؤال مزعج للوعي العربي الذي اعتاد «الحلم» بالوحدة الشاملة التي ستتحقق بين عشية وضحاها.

غير أن هذا السؤال المؤرق حقاً، ليس إلا وجهاً واحداً من المشكلة. إن هناك سؤالاً آخر يفرض نفسه، ويطرح القضية طرحاً عكسياً، مبرراً ومقبولاً، هذا السؤال هو:

كيف يمكن تحقيق التكامل الاقتصادي بين الأقطار العربية ـ بوضعها الراهن ـ دون قيام وحدة تجمع بين هذه الأقطار؟

تلك في الحقيقة هي إشكالية الفكر القومي المعاصر، إشكالية الثورة العربية: تحقيق الاشتراكية، وهي السبيل الوحيد للتنمية، يتوقف على انجاز الوحدة، وانجاز الوحدة، وهي السبيل الوحيد للنهضة العربية الحقيقية ـ يتوقف بدوره على تحقيق الاشتراكية. لقد أصبح «التلازم الضروري» بين الوحدة والاشتراكية يكتسي الآن طابعاً «موضوعياً»، ولكنه يطرح في ذات الوقت معادلة من تلك المعادلات التي يصفها الرياضيون بكونها «مستحيلة الحل». ذلك ما جعل الوعي العربي يعيش في حالة من التوتر والتمزق الشديدين.

لنتعرف عن كثب على نماذج من هذا التمزق، ولنستمع أولاً إلى كاتب من «الماركسيين العرب» وهو يستخلص الدرس من انفصال سورية عن الجمهورية العربية

---

(١٥) نفس المرجع.

المتحدة. يقول: «لقد أومأ الانفصال وما تلاه من أحداث إلى أن الثورة العربية قد بلغت مرحلة يمكن تسميتها بـ «عنق الزجاجة». إن الخروج من عنق الزجاجة لم يعد ممكناً إلا إذا امتلأ النضال الوحدوي بمضمون اشتراكي علمي من جهة، وصب النضال الاشتراكي في مجارٍ وحدوية من جهة أخرى»[16].

نعم للصياغة اللغوية الجميلة. ولكن المشكل يتطلب حلاً منطقياً وعملياً، لا حلاً لغوياً: كيف يمكن «ملء» الوحدة بالمضمون الاشتراكي وصب النضال الاشتراكي في مجارٍ وحدوية»؟ لنؤجل البحث في هذه الموضوعة «التي لم يتم الوصول إليها بالحدس أو بالمنطق الشكلي» كما يؤكد صاحبنا، ولنستمع إلى كاتب «ماركسي عربي» آخر متشدد يطرح نفس القضية من أفق أوسع قليلاً يقول: «إن الوحدة والاشتراكية أصبحتا في عهد المجابهة الشاملة للاستعمار وللتواطؤ التاريخي بين الاقطاع والرأسمالية، توأمين أو وجهين لشيء واحد، وذلك بسبب بسيط جداً بقدر ما هو أساسي: أي كون الواحدة منهما لا يمكن تحقيقها بمعزل عن الأخرى في الواقع العياني. ولكن مع ذلك ينبغي القول، وهذه مسألة منهجية هامة، بأن طرح الوحدة ينبغي أن يتم من خلال الاشتراكية. إن هذا ضروري لكي لا نقع في متاهات الفكر الذاتي الليبرالي، وبالتالي لكي لا تسد الآفاق أمام «الوحدة» نفسها... إن خلق وحدة سياسية في الوطن العربي غير ممكن بمعزل عن مرافقته بتوحيد اجتماعي. فالوحدة سوف تتحقق فعلاً حينما يتحقق تجانس في البلدان العربية المتمايزة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وفكرياً...»[17].

هل نحن هنا أمام عملية فصل مقنعة بين الوحدة والاشتراكية؟ هل يعني هذا أن الأولوية للاشتراكية على الوحدة؟ كلا. إن الكاتب عندما يلتفت حواليه ليجد كيانات عربية اقطاعية متحالفة مع الاستعمار، يصيح قائلاً: «ها هنا تبرز شراسة المشكلة: فالحل الحقيقي الوحيد للوطن العربي ككل يكمن في تجاوز الاقطاع المبرجز، هذا التجاوز الذي يتم فقط من خلال الاشتراكية «التوحيدية»، أو الوحدة «الاشتراكية»»[18].

ويطرح مفكر ماركسي عربي آخر نفس المشكلة بتوتر شديد. يقول: «تستطيع كل دولة عربية تقدمية أن تحقق مزيداً من التأميم ومزيداً من التصنيع والإنماء والتحولات «المحمودة» الداخلية لصالح الطبقات الكادحة «ونصف الكادحة» ولكنها

---

(16) ياسين الحافظ، حول بعض قضايا الثورة العربية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٥)، ص ٦.

(17) طيب تيزيني، حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، [د.ت.])، ص ١٣٣.

(18) نفس المرجع، ص ١٣٤.

لن تصل، لا بعد عشر سنوات ولا بعد خمسين سنة، إلى وحدة عربية»[19].

والحل؟

الحل: هو أنه «من البديهي أن وحدة تفتقر إلى قسط كبير من شروطها الموضوعية (الاقتصاد ـ التكامل الاقتصادي ـ وجود مراكز صناعية وافية، وربما الاتصال الجغرافي)، هذه الوحدة تحتاج إلى أقصى ما يمكن من الوعي، أقصى ما يمكن من الوعي والتنظيم. هذا الدرس نستخلصه من تجربة الوحدة السورية ـ المصرية السابقة»[20].

نعم، ولكن هل يقوم الوعي والتنظيم (أي العامل الذاتي) مقام الشروط الموضوعية؟ هل يغني عنها؟ لا حاجة بنا إلى الجواب، فالماركسي العربي يعرف جيداً أن الشروط الذاتية لا تخلق الشروط الموضوعية من العدم، وإنما تدفع بها نحو نتائجها الحتمية. الذاتي لا ينوب عن الموضوعي، هذا ما يعرفه صاحبنا، وبإمكانه أن يتحفنا، في الموضوع بأكوام من النصوص... ومن «المنابع الأصيلة».

لنترك الجدال جانباً، ولنقل: نعم «لا بد من أقصى ما يمكن من الوعي والتنظيم» ولنتساءل: كيف... وعامل الزمن؟ إن «الوعي والتنظيم» الذي سيجعل الوحدة ممكنة في غياب «قسط كبير» من شروطها الموضوعية، يتطلب زمناً طويلاً، ... والزمان باعتراف الجميع في غير صالح قضية الوحدة، لأن «عوامل التباعد والتنافر في الوطن العربي تفعل فعلها اليوم على نحو متزايد في الاقتصاد العربي» والنتيجة هي «إن السير الراهن هو سير تبلور الكيانات العربية على نحو متزايد»[21].

فعلاً، نحن هنا داخل «عنق الزجاجة»، ندور في «حلقة مفرغة» يخنقنا «مرور الزمن»! فكيف يمكن تكسير عنق الزجاجة هذا؟ يجيب كاتب فلسطيني يساري قائلاً: «إن المشكلة الأساسية لقضية الوحدة في هذه الأيام هي أنها ليست مطروحة طرحاً علمياً ثورياً أولاً، وليس هنا من يناضل من أجلها عملياً. ولقد غابت الوحدة عملياً من الساحة ولن تعود إلا بنظريتها الجديدة وأداتها. وإذا كانت المرحلة الماضية قد انتهت، فإن المرحلة الجديدة هي مرحلة الحرب الأهلية القومية، مرحلة الوحدة التي تتحقق من خلال الثورة العربية وجيشها الشعبي العرمرم»[22]. إن الكاتب هنا

---

(19) مرقص، الأمة، المسألة القومية، ص ١٠٠.

(20) نفس المرجع، ص ١٠١.

(21) نفس المرجع، ص ٩٦.

(22) ناجي علوش، «قضية الوحدة: بعد عشر سنوات على الانفصال،» دراسات عربية، السنة ٧، العدد ١٢ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧١).

يستحضر في ذهنه ثورة الفيتنام بدون شك، ولكن تبقى مشكلة «الجيش الشعبي العرمرم» الذي سينتصر في «الحروب الأهلية القومية» على صعيد الوطن العربي كله.

هذا «الجيش العرمرم» ربما يجده البعض في «الطبقة العاملة العربية». يقول كاتب قومي، ماركسي عربي: «لم يعد ممكناً تمرير الوحدة من خلال المناورات مع الاستعمار وحلفائه لأن الوحدة قبرهم... لم يعد ممكناً تمرير الوحدة بين أقدام البرجوازية لأن الوحدة نهايتها... لم يعد كافياً وصحيحاً الركون إلى قيادة البرجوازية الصغيرة للنضال الوحدوي، لقد خانه قسم منها، والقسم الآخر يريد أن يجعله درعاً لمصالحه الطبقية، لذا أصبحت الطبقة العاملة مؤهلة لا للمساهمة في النضال الوحدوي فحسب، بل لقيادته وتعبئة الجماهير العربية خلفها بغية اقتحام حصون التجزئة»[23].

«... لذا أصبحت الطبقة العاملة مؤهلة»، كيف؟ كيف خرجنا بهذه النتيجة من تلك المقدمات...؟ هل الطبقة العاملة العربية مؤهلة نظرياً، أم عملياً؟

لنترك «اللغة الثورية» ولننظر كيف يمكن الخروج من «عنق الزجاجة» بلغة أخرى:

«الوحدة العربية لا يمكن أن تتحقق بدون ثمن. والثمن أشكال عديدة يتجسد بها. ومنها ومن أهمها إجراء التنازلات في كل شيء يقتضيه تحقيق الهدف: في الأمور الذاتية والعقائدية الصغيرة والكبيرة، الحاضرة والقادمة، وعلى صعيد الحلول الوسطى يمكن حل التناقضات وتحقيق التلاؤم. أما عدم القيام بالتنازلات والإصرار على كل شيء والاحتفاظ بكل شيء فهو موقف لا يكون صحيحاً إلا إذا توفر له شرطان أساسيان هما: أولاً إذا كان الجانب المُصرُّ هذا يملك كل الحقيقة، وثانياً إذا كان هدف الوحدة أقل أهمية من التنازلات المطلوبة»[24].

ومن التنازلات في كل شيء إلى «استعمال القوة»: الغاية تبرر الوسيلة. يقول نفس الكاتب القومي: «إن القوة لا بد أن تدخل في هذا المركب (مركب وسائل تحقيق الوحدة)، إذ إنه في بعض الحالات، وفي بعض المنعطفات من عملية التحول يصبح استخدام القوة أمراً ضرورياً... إن تحقيق الوحدة العربية من الأهمية والخطورة بالنسبة لحياة الأمة الحاضرة والمستقبلة، ولمجرد دفاعها عن بقائها ما يفوق في ميزان المقارنة الثمن الذي يتطلبه استخدام القوة»[25].

---

(٢٣) الحافظ، حول بعض قضايا الثورة العربية، ص ٨.

(٢٤) سعدون حمادي، «الوحدة: ما هو الطريق؟» دراسات عربية، السنة ١٠، العدد ٧ (أيار/ مايو ١٩٧٤)، ص ١١.

(٢٥) سعدون حمادي، «الوحدة والوسائل،» دراسات عربية، السنة ١٠، العدد ٦ (نيسان/ ابريل ١٩٧٤)، ص ١٠.

ولكن كيف يمكن تحقيق الوحدة بالقوة؟ هل نرجع إلى عصر الفتوحات العربية الاسلامية؟ لا، بل يكفي استعادة حرب تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣، فلو طالت هذه الحرب لتطورت الأمور إلى تحقيق نوع من الوحدة. إن الحرب الطويلة الأمد مع اسرائيل ستؤدي إلى قيام حرب تحريرية شاملة: فـ «الحرب مع اسرائيل والصهيونية هي مسألة تتعلق بمستقبل الأمة العربية، لأنها الطريق الأكيد لوحدتها القومية ولنهضتها الحديثة» ولذلك فاللوم كله على القيادات العربية التي لم تجعل من حرب اكتوبر حرباً طويلة الأمد، الحرب التي ستحقق الوحدة![٢٦].

هذا ما يؤكده مفكر قومي آخر حينما يرى أنه لا بد لتحقيق الوحدة من «الظروف الموضوعية» ومن «عنصر ذاتي»: «أما الظروف الموضوعية فأهمها مواجهة اسرائيل... وأما العنصر الذاتي فهو اغتنام الفرصة حين المواجهة مع اسرائيل لتحقيق الوحدة، وذلك عن طريق قيام الجماهير بثورة تفرض الوحدة»[٢٧].

ويبقى المفكر العربي في «عنق الزجاجة» يتخيل ويحلم ثم تضيق به السبل، سبل تغيير الواقع فيهتف قائلاً: «المسألة الأساسية ليست المناداة بالوحدة بل هي الآن ادراك الطريق التي يمكن لها أن تؤدي إليها، ليست الثورة بل أن نعرف كيف نحقق الثورة». ويقف القارىء العربي متلهفاً، ينتظر بفارغ الصبر التعرّف على «الطريق الملكية» المؤدية إلى الوحدة ثم يقرأ ما ملخصه: الطريق إلى طريق الوحدة العربية هي دراسة التجارب الوحدوية التي تمت عبر التاريخ... من اليونان إلى الآن، واستخلاص القوانين والاتجاهات التي تحكم التجارب الوحدوية، وتطبيقها على خصوصية الواقع العربي. ذلك أن «الوحدة لن تتحقق نتيجة عملية أو حركة تلقائية، لن تكون ثمرة حتمية لوجودنا القومي كأمة، لن تكون حصيلة مشاعرنا ومطامحنا الوحدوية، ولن تفرض نفسها لأننا نرفض التجزئة والاقليمية، إنها ستكون فقط حصيلة قدرتنا على العمل، وفي ضوء، وبالارتباط بهذه القوانين والاتجاهات التي سادت تجارب التاريخ الوحدوية»[٢٨].

ما هي هذه «القوانين والاتجاهات» التي «تحكم التجارب الوحدوية عبر التاريخ» وهل هناك بالفعل مثل هذه «القوانين والاتجاهات»؟ وإذا وجدت فهل يمكن تطبيقها على «الحالة» العربية.. وكيف؟

أسئلة لا يجيب عنها الكاتب، بل هو لا يطرحها... ومع ذلك فمن الممكن

---

(٢٦) نفس المرجع، ص ١٠.

(٢٧) منيف الرزاز، «الوحدة بعد حرب رمضان،» قضايا عربية، العدد ١ (نيسان/ ابريل ١٩٧٤).

(٢٨) نديم البيطار، «الطريق إلى طريق الوحدة العربية،» دراسات عربية، السنة ٩، العدد ٩ (تموز/ يوليو ١٩٧٣).

استشفاف «بعض الجواب» من خلال كتابه المطول (نحو ألف صفحة) الذي خصصه، كما يقول، لدراسة «النواحي الايديولوجية» في «الانقلابات الكبرى» عبر التاريخ، بقصد المقارنة بينها والخروج منها بـ «قانون» عام تستفيد منه، بل يجب أن تلتزمه «الحركة العربية القومية الثورية»، يقول: «الحركة العربية القومية الثورية سوف تجد ذاتها مدفوعة دفعاً ذاتياً حثيثاً بالقوى المحيطة بها والمتفاعلة معها إلى أن تختار، بشكل مطلق، بين موقفين، دون أي حل وسط أو امكان تسوية بينهما: فإما أن تستمر متأرجحة في فراغ أيديولوجي بسبب تعثرها وتجميدها، وإما أن تتجاوز ذاتها فتعبر عن ذاتها في انقلابية عقائدية تجعل امكاناتها الزاخرة تفيض إلى الخارج وتسود الحياة». إن دراسة «التجارب الانقلابية عبر التاريخ» أسفرت عن «النتيجة» التالية وهي أن «الحركة العربية القومية الثورية» الراهنة تحتاج إلى «فلسفة حياة جديدة أو ايديولوجية انقلابية»[29]. وبعبارة أخرى «إن الحركة العربية يجب أن تكون انقلابية أي أنها يجب أن تعمل على تحويل جذري عام شامل للوجود العربي باسم فلسفة حياة جديدة تحرر وتوجه امكانيات العقل العربي في مواجهة العالم الحديث»[30].

إذا كان لا بد من إعطاء معنى لهذا الكلام فإنه لا مناص من القول إن وحدة الفكر، وحدة الايديولوجيا، في الوطن العربي يجب أن تسبق «الوحدة العربية المنشودة»، الوحدة السياسية وغيرها، ذلك ما «يستخلصه» كاتب قومي آخر من دروس «التاريخ» يقول: «التاريخ يعلّمنا بأن الوحدات القومية الكبرى عبر التاريخ لم تتحقق إلا لأن فكرة موجهة واحدة، عقيدة كبرى، ايديولوجية واضحة صلبة، كانت تقف وراءها... وهذا الدرس المستفاد من التاريخ لا بد أن يجد تطبيقه العملي في واقعنا الراهن بحيث نتفق على أن تأسيس الدولة العربية القومية الواحدة مشروط بهذه الايديولوجيا التي تشكل الأساس الضابط للتيار القومي». وأيضاً «إن فكرنا القومي لا يصدر عن مواقع واحدة ولا يشق لنفسه قنوات مشتركة. وهو لهذا السبب بالذات يشكو من تعدد في الاجتهادات يفضي به في نهاية المطاف إلى إحداث نوع من التشويش في عقل القارىء العربي الذي يبحث في غالب الأحيان عن حقيقة ناجزة يتسلح بها في مواجهة المحاولات المبذولة لسحب البساط من تحت أقدام الجهد القائم للوصول إلى ما يمكن تسميته بتصور عربي مشترك للقضايا الرئيسية المطروحة في حياتنا الفكرية»[31].

---

(٢٩) نديم البيطار، الايديولوجية الانقلابية (بيروت: المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص ٩٥.

(٣٠) نفس المرجع، ص ١٨.

(٣١) صفوان قدسي، «في التجربة القومية»، المعرفة (دمشق)، العدد ١٨٧ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٧).

هل يرجع السبب في عدم قيام «ايديولوجيا عربية قومية واحدة واضحة» إلى «تعدد الاجتهادات» أي إلى «عقل» المفكر العربي. . . أم أنه يرجع إلى عقل القارىء العربي الذي يبحث في غالب الأحيان عن «حقيقة ناجزة»؟ وهل يمكن الفصل بينهما؟

على كل حال فإن هذه الدعوى قد أثارت دعوى مضادة جاءت في شكل احتجاج على لسان كاتب قومي آخر. إنه يرى أن الدعوة إلى «ايديولوجيا قومية واحدة» والشكوى «من تعدد الاجتهادات» عمل «مناهض للديمقراطية» في حين أن «الديمقراطية وحرية التعبير للمواطنين العرب من جوهر ايديولوجية الحركة العربية وأهم أهدافها» ويتساءل معترضاً: «هل وجود صوت واحد لا تعلو عليه أصوات أخرى في مسيرة ضخمة مثل حركة القومية العربية دليل صحة أم دليل مرض»؟[32].

إن «دروس التاريخ» كثيرة ومتنوعة. . . فالتاريخ، كما يقال، مخزن التجارب الانسانية. وكما يستطيع المرء أن «يستخلص» منه تجارب جاهزة تكون كالشجرة التي تخفي الغابة، قد يحدث أن يهتم أكثر بمسالك هذه التجارب وظروفها الخاصة وعواملها الفاعلة فيقرأ على ضوئها «تجربة الحاضر» ويحاول استخلاص النتيجة التي «يفرضها» ربط الحاضر بالماضي في هذا الاتجاه أو ذاك. ذلك ما حاول القيام به كاتب عربي تقدمي في دراسة مقارنة ربط فيها بين حركة القومية العربية في مراحلها الأولى وبين الحركات القومية في أوروبا الحديثة من جهة، وبين حركة القومية العربية في مراحلها اللاحقة والمعاصرة وبين حركة التحرر العالمي من الاستعمار والامبريالية من جهة أخرى. يقول: «والآن فإننا لم نذكر إلاّ الأقل القليل من التفاصيل كأمثلة وشواهد على اتجاهات حركة القومية العربية وتطورها، ويبدو منها واضحاً أن أطوار هذه الحركة وتقلباتها خلال القرن التاسع عشر وبداية العشرين تحمل نفس سمات حركة البرجوازيات الصاعدة في أوروبا والتي بنت أممها ودولها القومية في عصر القومية كما تبنت نفس أهدافها. . . وفي نشأتها بدأت على شاكلتها بالأدب والرومانتيكية واحياء اللغات وآدابها القديمة ثم تطورت وتصلب عودها وانتقلت من الطور الرومانتيكي إلى المعترك السياسي ومنازلة الأنظمة الاقطاعية الدينية والزمنية وتهديم صروحها»[33].

غير أنه إذا كانت «البرجوازيات الأوروبية الثورية خاصة في الغرب ـ قد ـ تمكنت في مطلع القرن التاسع عشر، وفي ظروف تاريخية مواتية تماماً، من أن تنجز وتحقق أهدافها الثورية في تهديم صروح الاقطاع واقامة دولتها الموحدة والديمقراطية»

---

(۳۲) عبد الكريم أحمد، «في التجربة القومية،» المعرفة، العدد ۱۸۷ (أيلول/ سبتمبر ۱۹۷۷).

(۳۳) أديب ديمتري، «مفهومان للقومية العربية،» دراسات عربية، السنة ۱٥، العدد ۲ (كانون الأول/ ديسمبر ۱۹۷۸)، ص ۱۹.

فإن «البورجوازيات العربية التي تصدت لقيادة حركات الانبعاث القومي العربي والثورة العربية» كانت ذات «حظ عاثر تماماً... في ظروف غير مواتية على الاطلاق... فقد سارت شوطاً بثوراتها... ثم اصطدمت بحقيقة العصر، عصر الامبريالية، منذ نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين»[٣٤].

لقد أفرزت التطورات التي عرفتها البلدان العربية سواء تلك التي ترجع إلى عوامل داخلية أو إلى ظروف دولية أو إليهما معاً، أفرزت تلك التطورات التي بلغت أوجها فيما بين الحربين العالميتين «قيادات جديدة... أكثر راديكالية وأبعد نظراً... استوعبت بعض دروس العصر، وهي استحالة بناء الدولة الوطنية المستقلة والمتقدمة بالطريق التقليدي، على نمط القرن التاسع عشر، كما تبين لها الاستحالة المطلقة في تحرير اقتصادها الوطني وتحقيق ارادتها الحرة في مواجهة الاحتكارات الامبريالية... وهي مشتتة مبعثرة منطوية على ذواتها وحدودها الاقليمية...» وهكذا «برزت دعوة القومية العربية، دعوة الوحدة والحرية والاشتراكية» التي جاءت «مرآة لواقع جديد، يعبر عن مرحلة جديدة في الثورة العربية الوطنية التحررية بمضمون جديد في عصر الشعوب... عصر الاشتراكية»[٣٥].

يدلنا التحليل التاريخي إذن على أن حركة القومية العربية حركتان: حركة القومية العربية البرجوازية «وهي في عصرنا قومية الطبقات العميلة الاقطاعية والقبلية والرأسمالية الكبيرة والطفيلية... قومية رجعية تعادي عداء الموت حركة التوحيد العربي بمضمونها الوطني والثوري» و«حركة القومية العربية الثورية التقدمية... حركة القوى الاجتماعية والطبقات الصاعدة في عصر الشعوب... الطبقة العاملة وكافة الطبقات الوطنية والثورية... وهي تبني وطناً حراً متقدماً وموحداً، وهو الهدف الذي يستحيل تحقيقه دون تصفية الوجود الامبريالي في المنطقة وقاعدته اسرائيل... ودون تعبئة كافة موارد الأمة العربية وإحداث التحولات الاجتماعية العميقة وتصفية مواقع الطبقات والفئات العميلة كشرط ضروري للتقدم»[٣٦].

هل يستحيل فعلاً تحقيق الوحدة العربية «دون تصفية الوجود الامبريالي في المنطقة وقاعدته اسرائيل...» وقبل تحقيق التحرر الشامل السياسي والاقتصادي والاجتماعي الخ...؟ أليست «الوحدة العربية» نفسها شرطاً، أو على الأقل طريقاً لتحقيق تلك الأهداف؟

---

(٣٤) نفس المرجع، ص ٢٦.

(٣٥) نفس المرجع، ص ٢٧.

(٣٦) نفس المرجع، ص ٢٩ والتشديد مني (م. ع. ج.).

وإذن، ألا تدفع بنا «دروس التاريخ» إلى «عنق الزجاجة» من جديد؟

لنطو صفحة هذا الجزء الأول من الخطاب القومي، ولننتقل إلى الجزء الثاني حيث يتحول «التلازم الضروري» الذي يقيمه الفكر العربي المعاصر بين الوحدة والاشتراكية إلى تلازم من نفس النوع بين «الوحدة والاشتراكية» من جهة وتحرير فلسطين من جهة أخرى. لنتعرف إذن على هذا الوجه الآخر من الخطاب القومي قبل استخلاص بعض النتائج العامة.

ثانياً: الوحدة... وتحرير فلسطين

إن خطاب «الوحدة والاشتراكية» في الفكر العربي هو في نفس الوقت، بكيفية أو بأخرى، خطاب «من أجل» فلسطين، أو بـ «وحي» من القضية الفلسطينية. وهل يمكن التفكير ـ منذ قيام اسرائيل ـ في «أي شيء عربي» دون التفكير، صراحة أو ضمناً، في فلسطين؟

لننظر إذن في الكيفية التي يربط بها الوعي العربي المعاصر بين هاتين القضيتين: قضية فلسطين، وقضية الوحدة (وبالتالي التحرر والاشتراكية).

لم تكن قضية فلسطين قبل سنة ١٩٤٧ حاضرة في الوعي العربي إلا بشكل جزئي وهامشي، وهذا مفهوم، فمشكل فلسطين لم يكن آنذاك «القضية العربية الأولى». إن القضية الأساسية التي كانت تشغل الأقطار العربية قبل ذلك، وخاصة فيما بين الحربين، هي قضية الاستعمار الذي كانت ترزح تحته معظم الأقطار العربية، ومنها القطر الفلسطيني ذاته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من ملاحظة أن العرب لم يكونوا، في ذلك الوقت، يقدرون التقدير الكافي أبعاد الحركة الصهيونية ومدى ارتباطها بالاستعمار والامبريالية العالمية، وبالتالي مدى خطورتها على حركة التحرير العربية نفسها (وهل يفعلون اليوم ذلك جدياً؟). لقد كانوا ينظرون إلى الحركة الصهيونية آنذاك على أنها صراع بين العرب واليهود في فلسطين، وبالتالي لم يكونوا ينظرون إلى القضية كقضية عربية، بل كقضية فلسطينية ـ قطرية. وباستثناء أقلية من العناصر الوطنية، ومعظمهم فلسطينيون، فإنه يمكن القول إجمالاً إن خطورة الحركة الصهيونية كانت غائبة تماماً عن ساحة الوعي العربي، وبالتالي لم تكن تدخل في «الحساب العربي» إلا بشكل هامشي... على الرغم من وضوح وصراحة وعد بلفور.

من هنا ذلك الوقع العميق والعنيف الذي خلفه في نفوس العرب جميعاً انهزام جيوشهم السبعة وقيام دولة اسرائيل: لقد فوجيء الوعي العربي مفاجأة كبرى، ولذلك صارت كلمة «الكارثة» وحدها القادرة على التعبير عن شعور العرب ازاء ما

حدث. وكما «يرفض» الناس عادة التصديق بآثار الكوارث العظمى، عندما تمسهم هذه الكوارث مسّاً عميقاً، فقد «رفض» العرب «كارثة فلسطين»، ولكن مع شعور بالذنب كان من القوة والعنف بالشكل الذي جعل ذلك «الرفض» يتحول إلى «رفض» للذات: «فقد حطمت كارثة فلسطين ثقتهم في أنفسهم وأذلتهم في نظر أنفسهم وفي نظر العالم الغربي ذلاً ليس بعده ذل، وانتهت بغرس خنجر مسموم في قلب بلادهم، فصل بين شمالها وجنوبها، وغدا شرفهم وكرامتهم ومستقبلهم وكيانهم منوطاً بحلها الذي يجب أن يكون شريفاً، وان يكون باقتلاع الخنجر بالمرة»[37].

كانت هزيمة العرب عام ١٩٤٨ وبالتالي قيام اسرائيل بداية تحول عميق في الوعي العربي. فبعد أن كان هذا الوعي قطرياً «وطنياً» في معظم البلاد العربية أخذ يتحول وبسرعة مدهشة منذ «الكارثة» وبسببها إلى وعي قومي، إلى وعي بوحدة الأمة العربية ووحدة مصيرها. كان الشعور القومي قبل «الكارثة» محصوراً، أو يكاد، في القسم الآسيوي من البلاد العربية ولم يكن متجذراً إلا في بعضها. أما بعدها فلقد أخذ ينتشر ويتعمم في القسم الافريقي من الوطن العربي انطلاقاً من مصر التي ستتحول بسبب هزيمة ١٩٤٨ بالذات إلى «قلب الوطن العربي»، إلى مركز اشعاع «القومية العربية». هكذا أصبحت «كارثة فلسطين» المحرك، بل المبلور، للعنصر الثالث المؤسس للشعور القومي العربي الحديث، عنصر «الألم» و «الأمل»، عنصر «التهديد الخارجي» - ومن ثمة وحدة المصير - الذي يشكل مع وحدة اللغة ووحدة التاريخ، العناصر الأساسية المؤسسة للقومية العربية.

كيف طرح ويطرح الوعي العربي قضية «تحرير فلسطين» في علاقتها مع قضية «الوحدة والاشتراكية»؟ وبعبارة أخرى: كيف يعالج الوعي العربي العلاقة بين القضايا الثلاث التي تؤسس وتؤطر اشكاليته القومية؟

لقد أبرزنا في الفصل السابق كيف أن الوعي العربي يرى في العلاقة بين التقدم - أو الاشتراكية - وبين الوحدة علاقة «تلازم ضروري» تجعل الواحدة منها شرطاً للأخرى ومشروطاً بها في نفس الوقت. الشيء الذي جعل «تطور» الوعي العربي تطوراً «دائرياً» وجعل الخطاب القومي خطاباً إشكالياً كما سنوضح بعد. والحق أن هذا الطابع «الدائري» لتطور الوعي العربي، مثله مثل الطابع الاشكالي للخطاب القومي ينسحب أيضاً وبنفس الدرجة على العلاقة بين قضية «الوحدة والاشتراكية» وقضية «تحرير فلسطين». فكما أن «الوحدة» كانت - كما رأينا ذلك في الفصل السابق - شرطاً للاشتراكية في الوطن العربي في نفس الوقت الذي هي مشروطة بها، فكذلك

(٣٧) محمد عزة دروزة، مشاكل العالم العربي: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية (دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٥٢). (شارك المؤلف بالكتاب في المباراة التي نظّمتها الجامعة العربية عام ١٩٥٢ حول نفس الموضوع).

قضية «تحرير فلسطين» ستكون تارة شرطاً لـ «الوحدة والاشتراكية» وتارة مشروطة بهما كما سنلاحظ ذلك في الفقرات التالية.

* * *

من أبرز مميزات الوعي العربي الحديث عدم استسلامه للهزيمة. إنه مهما اشتدت الكارثة أو عظمت الهزيمة إلا وعبر الوعي العربي عن رفضه لها بطرح آمال وأهداف في مستوى حجم «الكارثة» أو أكثر، بل إنه يعالج هذه الكارثة وكأن هذه الآمال والأهداف قد تحققت بالفعل. هكذا أخذ الوعي العربي بعد «كارثة فلسطين» مباشرة يتحدث عن «العرب» أو «الأمة العربية» التي ستحرر، بل يجب أن تحرر، فلسطين وكأن الوحدة العربية الفعلية متحققة فعلاً. إن اسرائيل ستقدم الآن، ليس كمعتدٍ على قطر عربي، بل كمهدد للوجود العربي، للأمة العربية من المحيط إلى الخليج. وهنا لا بد من التأكيد على أننا لا نشك ولا نشكك في قومية وصحة هذا الطرح. فإسرائيل هي فعلاً أكبر مهدِّد للوجود القومي العربي، وللأمة العربية من الخليج إلى المحيط، ولكن ما نريد أن نلفت النظر إليه ونحن نقوم بتحليل «الخطاب» لا بتحليل المواقف والأهداف، هو أننا هنا أمام مقابلة بين «الواقعي» و «الممكن». فالواقعي هنا، وهو الوجود الاسرائيلي المفروض، أصبح يهدد «الممكن» وهو الكيان العربي الموحد في دولة واحدة. والنتيجة التي يستخلصها الوعي العربي هي أن على هذا «الممكن العربي» أن يجب الآن للقضاء على «الواقع الاسرائيلي»، الشيء الذي يعني أن عليه أن يحقق ذاته ويقوم بمهمته كذات فاعلة، في الآن نفسه. إن هذا يعني أن الوعي بالغير كان أقوى من الوعي بالذات. لقد جعلت «الكارثة» العرب يعون تمام الوعي حقيقة الوجود الصهيوني في فلسطين ومخاطره، وبما أنهم يرفضون الهزيمة العسكرية والرضوخ لمنطقها، فلقد أخذوا يتصرفون، على صعيد التفكير والوجدان، وكأن «الممكن» متحقق بالفعل. ومن هنا صبغة الاستعجال التي كان يطرح بها الوعي العربي قضية تحرير فلسطين عقب الكارثة مباشرة. إن «الحل الشريف» ـ وأيضاً «الثأر» ـ كان هو النقطة الأولى المسجلة على جدول الأعمال عقب الهزيمة مباشرة. ذلك لأنه «كل ما طال الزمن وتأخر هذا الحل توطدت الدولة اليهودية وعمقت جذورها وكثر عدد سكانها وعظمت امكانياتها واستعداداتها وصار اقتلاعها أو تغيير شيء من معالمها الراهنة على الأقل أشد تعذراً وصعوبة، وغدا ضررها وخطرها العسكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي على جميع العرب وبلادهم أشد وأعظم» (ص ١٩٥).

وعلى الرغم من أن نشاط «العقل العربي» تتحكم فيه آلية المقايسة والتشبيه فإن الوعي القومي يرفض هذه المرة الانسياق مع هذه الآلية لأنها تقدم له «دروساً» من الماضي لا تخدم قضيته. يقول نفس الكاتب القومي: «ويشبّه بعض العرب كارثة

فلسطين بكارثة الأندلس، وهو تشبيه فيه كثير من الخطأ. فمهما عظمت مصيبة العرب بفقد الأندلس (. . .) فإنها ليست على كل حال موطناً من مواطن العرب الأصلية، وإنما هي قطر غير عربي الجنس والدار، ومثله كمثل أقطار عديدة فتحها العرب ثم قوّضوا خيامهم عنها دون أن تتأثر بذلك مواطنهم الأصلية، وهذا عكس فلسطين التي هي منذ أقدم أزمنة التاريخ موطن من مواطن الجنس العربي وعقد صلة بين الشمال والجنوب منها، أي أنها جزء من كيانهم القومي يتأثر بضياعه سائر أجزائهم كل التأثر ومن كل اعتبار».

هناك تشبيه آخر مرفوض هو أيضاً لأنه يلزم عنه «الانتظار» في حين أن الزمن «ليس» في صالح العرب. يضيف صاحبنا قائلاً: «ويشبه بعض العرب والمسلمين حركة استيلاء اليهود على فلسطين بحركة الصليبيين، ويقولون إن العرب والمسلمين سوف يطهرون فلسطين من اليهود ويعيدونها عربية مسلمة مهما طال الزمن كما فعلوا بالصليبيين. ومع أننا غير يائسين من رحمة الله في تحقيق هذا الأمل فإن الحق أن نقول إن هناك خطأً في التشبيه أيضاً. فالصليبيون لم يأتوا بفكرة الاستقرار، وقد حركتهم الدعايات الدينية التي كانت تخفي وراءها عوامل ومآرب عديدة لا تتصل بفكرة الاستقرار والتوطن (. . .) وكان لهم في أوروبا أوطان وبيوت وأراض ومزارع وعقارات (. . .) وكان معظم القادمين إلى الشرق العربي والبلاد المقدسة يقدمون بفكرة الجهاد والثواب والاقامة المؤقتة ثم يعودون من حيث أتوا. وبين هذه الحال وحال اليهود فرق عظيم من مختلف نواحيها كما هو ظاهر. فاليهود يأتون بفكرة الاستقرار الدائم في وطنهم القومي بقوة العقيدة (. . .) فإذا رسخت قدمهم مدة طويلة، وكثر عددهم حتى بلغ الملايين الكثيرة صار متعذّراً جداً، إن لم نقل مستحيلاً أن يقتلعهم العرب والمسلمون كما فعلوا بالصليبيين، ولا سيما أن اليهود قد أقنعوا المعسكر الغربي أن اسرائيل جزيرة غربية في البحر الشرقي العربي (. . .) وأنها المركز الستراتيجي الطبيعي المأمون للغرب في هذا البحر. . .» (ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤).

والنتيجة هي أنه: «ومن أجل هذا كله فإن الاكتفاء بالمواقف السلبية والصبر على اليهود طويلاً وفسح أي مجال لهدوئهم وطمأنينتهم خطر كل الخطر على كيان العرب وبلادهم ومصالحهم الخاصة والعامة والداخلية والخارجية والسياسية وغير السياسية». ولذلك «صار من أعظم واجبات العرب، والحالة هذه، أن لا يضيعوا لحظة واحدة في التفكير والتدبير لدفع هذا الخطر بالعمل المجدي في أسرع وقت ممكن (. . .) وليس من شأن غير القوة أن تدفع هذا الخطر (. . .)، ويجب أن يتم هذا (استرجاع فلسطين) خلال سنة أو سنتين (كان يكتب سنة ١٩٥٢) على الأكثر، أي قبل أن يستفحل أمر اليهود، لأن الوقت ضد العرب بالنسبة لهذه القضية، خاصة من حيث أنه كل ما مرّ، رسخت اليهود وتعذر اقتلاعها» (ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨).

ولكن كيف السبيل إلى ذلك و«العرب» ما زالوا يعانون من آثار الهزيمة؟ كيف السبيل إلى ذلك والعوامل التي أدت إلى الهزيمة ما زالت قائمة، بل ازدادت استفحالاً؟

هنا يطرح الكاتب حرب التحرير الشعبية، حرب العصابات، كبديل. إن الحل هو «اعداد عشرة آلاف منهم (من الفلسطينيين اللاجئين) على الأقل وتدريبهم وتجهيزهم وتنظيمهم في وحدات صغيرة ذات قيادات خاصة توزع على الحدود» انتظاراً ليوم المواجهة الذي يجب أن لا يطول. «وللقارىء أن يتصور ما تستطيع أن تفعله خمسمائة عصابة كل واحدة مؤلفة من عشرين مناضلاً على رأسهم ضابط أو قائد منهم، متورة على طول حدود ما يحتله اليهود من فلسطين، من الشرق والشمال والجنوب، انتشاراً منظماً وفق خطة مرسومة. . . ». أما الغطاء السياسي - الدولي لعمل هذه العصابات فهو العمل على «تنفيذ قرارات الأمم المتحدة». يبقى بعد ذلك رد الفعل الاسرائيلي الذي لا شك أنه سيكتسي صيغة هجوم عسكري على الدول العربية التي تنطلق منها «حرب العصابات». . . وهنا يجب أن تكون الجيوش العربية «مستعدة لهم (للاسرائيليين) فتفشل حركتهم. ولندعهم هذه المرة هم الذين يشتكون على العرب لمجلس الأمن» (ص ٢١٥ - ٢١٦).

لقد رغبنا في التوقف قليلاً مع خطاب «العقل العربي» بعد «الكارثة» مباشرة لنرى كيف كان يفكر. . . كيف كان يحلل ويستنتج، ولا بد من التأكيد هنا مرة أخرى على أننا لا نشك ولا نشكك في صدق النوايا وصحة الأهداف، وإنما نتحرك فقط على مستوى بنية الخطاب. لقد أشرنا من قبل إلى أن الخطاب القومي كان يطرح بعد «الكارثة» مباشرة، قضية تحرير فلسطين من موقع «رفض الهزيمة»، وبالتالي فهو كان يضع «الممكن» العربي، في مقابل الواقع الاسرائيلي. وهذا بالضبط ما نلمسه في هذه النصوص التي تطرح القضية طرحاً صحيحاً وسليماً من الناحية الوطنية والقومية. ولكن هل يمتلك الخطاب الذي عبر عن هذا الطرح نفس الصحة والسلامة؟

إذا نحن قمنا بعملية تفكيك عادية وبسيطة لهذا الخطاب فإننا سنجده مؤسساً على مفهومين ما أبعد مضمونها في الواقع عن مدلولها ووظيفتها في سياق الخطاب! هذان المفهومان هما: «العرب» و«الجيوش العربية». إن النصوص السابقة ستكون غير ذات معنى إذا لم نفهم من كلمة «العرب» فيها كياناً واحداً يتصرف كدولة واحدة. أما إذا فهمنا من «العرب» ما هم عليه واقعياً أي مجموعة من الدول الممزقة بعضها مستعمر وبعضها شبه مستعمر (عام ١٩٥٣)، فإن الخطاب كله سيكون غير ذي موضوع. والواقع أن مفهوم «العرب» - مثله مثل مفهوم «المسلمين» في النصوص السابقة - يعبر عن رغبة لا عن واقع، وبالتالي فـ «تحرير فلسطين» أو «الحل الشريف»

الذي هو رغبة، في سياق النص، غير مؤسس إلّا على رغبة مماثلة. وإذن فالخطاب كله لا يعدو أن يكون مجرد رغبة صريحة مؤسس على رغبة مضمرة. إن عبارة «على العرب أن يسارعوا إلى تحرير فلسطين»، مثلاً وهي تلخص النصوص السابقة كلها تعبر عن رغبة، الرغبة في تحرير فلسطين، وهذا جانب لا نناقشه فهو يطرح قضية قومية صحيحة وسليمة. ولكن هذه الرغبة الوطنية والقومية لا يؤسسها سوى رغبة مماثلة هي أن يكون العرب بالفعل في المستوى الذي يمكنهم من تحرير فلسطين، أي أن يكونوا بمثابة دولة واحدة. هذا في حين أن مفهوم «العرب» ـ كما هو موظف في الجملة ـ غير متحقق بعد، فهو امكانية وليس واقعاً. والنتيجة هي أن «تحرير فلسطين» سيبقى هو الآخر امكانية ولن يتحول إلى واقع إلا إذا تحققت الامكانية الأولى.

نعم، يقترح الكاتب المذكور تنظيم حرب عصابات قوامها عشرة آلاف فلسطيني. وهذا اقتراح سليم، وطني ثوري لا غبار عليه، فهو رغبة تعبر عن روح ثورية ما في ذلك شك. ولكن هذه الرغبة مؤسسة هي الأخرى على رغبة ضمنية لا غير. ذلك لأن حرب العصابات التي يقترحها الكاتب ستؤدي حتماً، وفي الحين، إلى هجوم عسكري اسرائيلي على الدول العربية، كما يؤكد ذلك الكاتب نفسه. فماذا يقترح الخطاب ازاء هذا الهجوم؟ إنه يضع مقابل هذا «الهجوم الحتمي» ممكناً عربياً لم يتحقق بعد هو: «استعداد» الجيوش العربية لرد ذلك الهجوم. وواضح أنه لو كانت الجيوش العربية مستعدة لرد الهجوم الاسرائيلي لما كانت هناك حاجة إلى «حرب عصابات»، إذ يكفي في هذه الحالة «اختلاق» أي سبب للدخول في الحرب من جديد، وليكن الغطاء السياسي حينئذ هو ما يقترحه الكاتب، أي «تنفيذ قرارات الأمم المتحدة». هنا أيضاً نجد الخطاب عبارة عن رغبة مؤسسة على رغبة. والخطاب الذي من هذا النوع خطاب في الممكنات. ولا يمكن تحقيق الرغبة أو الرغبات التي يفصح عنها هذا الخطاب إلا إذا تحولت الممكنات التي تؤسسه إلى واقع.

لا بد لإعطاء مدلول واقعي لكلمة «العرب» من جعلهم يتحولون إلى أمة واحدة فعلاً، ذات دولة واحدة، ولا بد من جعل «الجيوش العربية» قادرة بالفعل على «رد الهجوم الاسرائيلي» وبالتالي على «تحرير فلسطين»... وبعبارة أخرى أن الخطاب السابق يجب أن يترك المجال لخطاب آخر، خطاب يسجل لحظة جديدة في تطور الوعي العربي.

* * *

كان ذلك هو الدرس الذي استخلصه جمال عبد الناصر من هزيمة عام ١٩٤٨: إن «الواقع الاسرائيلي» لا يمكن مواجهته إلا بواقع عربي جديد. والجيوش العربية

القادرة فعلاً على مواجهة اسرائيل وهزمها لا يمكن بناؤها في ظل الواقع العربي الراهن... الواقع الفاسد المتفسخ الممزق... «من هنا يجب أن نبدأ»، من تصحيح الوضع في مصر، من القضاء على الفساد في مصر. إنها لحظة جديدة في تطور الوعي العربي، اللحظة التي ستصبح فيها قضية «تحرير فلسطين» لا شرطاً لإنقاذ الوجود العربي كما رأينا ذلك من قبل، بل نتيجة لتأسيس هذا الوجود تأسيساً جديداً. وهكذا فما كان مشروطاً سيصبح شرطاً، وما كان مقدمة سيصبح نتيجة.

نقرأ لجمال عبد الناصر في «فلسفة الثورة» ما يلي:

«... وفي فلسطين جلس بجواري مرة كمال الدين حسين وقال لي وهو ساهم الفكر، شارد النظرات: هل تعلم ماذا قال أحمد عبد العزيز (فدائي وضابط مصري) قبل أن يموت؟ قلت ماذا؟ قال كمال الدين حسين وفي صوته نبرة عميقة، وفي عينيه نظرة أعمق، لقد قال لي: اسمع يا كمال، إن ميدان الجهاد الأكبر هو في مصر»[٣٨].

ويؤكد الرجل الذي كتب هذا ـ سنة ١٩٥٤ ـ وهو يتأهب ليصبح زعيم القومية العربية بدون منازع، يؤكد أنه أدرك خلال حرب سنة ١٩٤٨ (التي حاصرته خلالها القوات الاسرائيلية مع جماعة من رفاقه في الفالوجة) إن القوة الكبرى، القوة الحقيقية التي هزمت العرب في فلسطين هي نفس القوة التي أنشأت اسرائيل، وأن القوة الحقيقية التي حاصرته هو وزملاءه في الفالوجة هي نفس القوة التي تحاصر العرب... إنها الاستعمار. ومن هنا النتيجة التالية التي وعاها جمال عبد الناصر كامل الوعي وهي أن التحرر من الاستعمار وعملائه، في مصر والعالم العربي، هو الطريق الصحيح إلى تحرير فلسطين.

والحق أن الوعي العربي كان يدرك آنذاك أن السبب في كارثة فلسطين ليس قوة اسرائيل بل ضعف العرب، وأن هذا الضعف راجع أساساً إلى فساد الأوضاع الداخلية في الأقطار العربية المساهمة في الحرب (الأقطار الأخرى كانت إما مستعمرة وإما متخلفة جداً). ومن هنا صار شعار: «الطريق إلى تل أبيب تمر من هنا» شعاراً لـ«الثوريين العرب» في كل عاصمة عربية ابتداء من أواسط الخمسينات. وإذا وقف المرء اليوم (في أوائل الثمانينات) يؤرخ للمجهود العربي خلال التجربة الناصرية، الغنية بمنجزاتها وأخطائها، فإنه سيخرج مقتنعاً بأن «حركة التحرير العربي» قد اختارت بوعي وتصميم «الذهاب إلى فلسطين» على أنقاض «الكيانات العربية المزيفة» وبعد بناء «دولة الوحدة والاشتراكية». ذلك في الواقع هو مضمون شعار «القومية العربية» كما رفعه جمال عبد الناصر وردده من ورائه كل «الثوريين العرب» سواء كانوا

---

(٣٨) جمال عبد الناصر، «فلسفة الثورة،» في: جمال عبد الناصر، أحاديث قومية (الجمهورية العربية المتحدة: وزارة التعليم، [د.ت.])، ص ٣١.

من القوميين القدامى أو من الذين صاروا قوميين تحت ضغط الأحداث، أو من الذين اضطرهم التيار الناصري إلى السير مع «قافلة» القومية العربية التي كان يقودها جمال عبد الناصر.

كان الطريق يبدو منطقياً وواضحاً: ذلك لأنه لما كان «ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة» فإن الطريق الوحيد والممكن إلى فلسطين هو بناء «القوة العربية» القادرة على مغالبة الاستعمار وهزم ربيبته اسرائيل. نعم لم تكن صورة «القوة العربية» المطلوبة واضحة تماماً ولا ثابتة قارة. لقد كانت تبدو أحياناً في صورة «وحدة عربية» شاملة أو شبه شاملة، وأحياناً أخرى في صورة «دولة عربية» اشتراكية وحدوية قوية تضم دولتين أو أكثر من «دول المواجهة»، وتستقطب المجهود العربي كله. ومع ذلك فإن «الجميع» كان مطمئناً، بل ومتأكداً، من أن الأمور تتجه وجهتها «الصحيحة» نحو «تحرير فلسطين». كان العرب في فترة الحكم الاستعماري، فترة ما بين الحربين، يعتقدون باطمئنان أن الوحدة العربية ستأتي نتيجة مباشرة لتحقيق الاستقلال للبلاد العربية. وها هم اليوم، مع التجربة الناصرية، مطمئنين بدرجة أكبر، إلى أن تحرير فلسطين سيكون نتيجة مباشرة لـ «الوحدة العربية». لقد حلت «الرجعية العربية» محل الاستعمار، وإذن يجب التحرر منها ليصبح في الامكان التحرر من رواسب الاستعمار وعلى رأسها ربيبته اسرائيل.

لم يعد الزمن يقلق الوعي العربي، فليست اسرائيل وحدها هي التي تستفيد من الزمن في بناء كيانها وتثبيت وجودها، بل إن العرب الآن يعملون بدورهم على الاستفادة منه في بناء دولة واحدة، الدولة التي «ستقهر» اسرائيل وأسيادها. لقد توارت قضية فلسطين إلى الصفحة الثانية من جدول الأعمال في الخطاب الناصري وأصبح التفكير فيها مرهوناً ببناء القوة العسكرية القادرة على الصمود والحاق الهزيمة باسرائيل الشيء الذي لا يمكن انجازه إلا في ظل وضع عربي جديد، الوضع الذي تبشر به «القومية العربية» والذي تتجسم فيه آمال الجماهير العربية في الاشتراكية والوحدة. ذلك ما كان يؤمن به جمال عبد الناصر في قرارة نفسه، وذلك ما اضطر إلى التصريح به رداً على المزايدات الآتية من سورية بعد انفصالها عن الجمهورية العربية المتحدة. لقد كان خصوم عبد الناصر في «سورية الانفصال» يطرحون شعاراً مضاداً: كانوا ينادون بـ «تحرير فلسطين هو طريق الوحدة» إمّا لإحراج عبد الناصر وإظهاره أمام الجماهير العربية بمظهر المتقاعس عن «تحرير فلسطين»، وإمّا دفعاً له في مغامرة عسكرية مع اسرائيل ستكون الدائرة فيها عليه بدون شك. هنا في هذه المرحلة كان رد عبد الناصر واضحاً وصريحاً. لقد خاطب وفداً فلسطينياً عام ١٩٦٢ قائلاً: «إن قضية فلسطين هي أصعب قضية في العالم، ومن يقول لكم إنه وضع خططاً لحلها إنما يخدعكم. يجب أن نستعد لها بكل القوى المعنوية والمادية. من يقول لكم إن قضيتكم

سهلة إنما يخدعكم، لأنها ليست اسرائيل وحدها، بل من وراء اسرائيل. من يريد الحرب لا بد أن يكون مستعداً لها. ونحن لسنا على استعداد. ليس لديّ خطة لتحرير فلسطين. . . بالنسبة لهذه القضايا يجب أن نعرف متى نقف ومتى نهجم ومتى ننسحب. . . لا يمكن أن ننسى فلسطين، ولا يمكن أن نتخلى عنها، ولا يمكن أيضاً أن نعالج قضية فلسطين بالطريقة التي عولجت بها سنة ١٩٤٨ بالمزايدات والبعد عن المسؤولية»[٣٩].

ذلك كان منطق الخطاب القومي الناصري ازاء القضية الفلسطينية حتى حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وإذا كان من الممكن وصف هذا المنطق بالمعقولية والواقعية، فإن المنطق الذي أملى على جمال عبد الناصر التورط في حرب ١٩٦٧ لا يمكن وصفه بشيء آخر سوى أنه «منطق اللامعقول».

لنترك جانباً العوامل السياسية، الذاتية والموضوعية، الداخلية والخارجية[٤٠]، التي «فرضت» حرب ١٩٦٧، ولنحصر المسألة في المستوى الذي نتحرك فيه، مستوى تفكيك الخطاب ونقده. هنا ستبدو لنا هزيمة ١٩٦٧ نتيجة تخريب ذاتي قام به العقل العربي على صعيد خطابه القومي. ذلك أن الانتقال من الشعار الذي كان يتمسك به عبد الناصر «بالنواجذ» كما يقال، شعار «الوحدة هي طريق تحرير فلسطين» إلى الشعار الذي طرحته المزايدات المناوئة له وللوحدة التي يدعو إليها، شعار «تحرير فلسطين هو طريق الوحدة»، إن هذا الانتقال من قضية إلى عكسها، هكذا فجأة وبدون مقدمات، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى التخريب الذاتي، أو ما يشبهه. لقد ألغى الخطاب القومي الناصري أطروحته بأطروحة مضادة تماماً دون أن يكون هناك أي «حادث تاريخي» يستوجب أو يبرر مثل هذا الانعطاف الخطير. كل ما كان هناك هو حرب كلامية بين «الاخوة» وهي لا تبرر ذلك القفز من القضية إلى نقيضها. ولم يكن ليحصل ذلك لولا أن العقل العربي كان - ولا يزال - يقبل ويستسيغ القيام بمثل هذه «القفزات» والانتقال من القضية إلى عكسها بتأثير الكلام. . . والكلام وحده.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد أن نلاحظ أن التلازم الذي يقيمه العقل العربي بين القضايا المتباينة وأحياناً المتناقضة كان لا بد أن يؤدي إلى مثل هذه «القفزات» اللامعقولة، اللاتاريخية. إن «التلازم الضروري» الذي يقيمه الخطاب

---

(٣٩) انظر: جمال عبد الناصر، فلسطين: من أقوال الرئيس جمال عبد الناصر، سلسلة كتب قومية؛ ٢٠١ (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٠)، ص ٨٧. انظر أيضاً: ياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة، الأثار الكاملة؛ ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ١٠٩.

(٤٠) يجد القارىء عرضاً جيداً لهذه العوامل في: الحافظ، نفس المرجع وخاصة في فصل بعنوان: «عبد الناصر والصراع العربي - الاسرائيلي».

القومي بين «الوحدة والاشتراكية» من جهة و «تحرير فلسطين» من جهة أخرى، يسمح، بل يفرض عند أقل توتر، هذا النوع من الانتقال من القضية إلى عكسها دون الشعور بأدنى تناقض. نقول: «دون الشعور بأدنى تناقض» لأن الشاغل الذي يهيمن على العقل العربي في مثل هذه الأحوال هو البحث عن «قيمة ثالثة» يتحقق فيها، لا تجاوز النقيضين، بل الجمع بينهما في «سلام» و «وئام»... لغوي، لا فكري!

إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية أمكن القول بكل وضوح، إن هزيمة ١٩٦٧ وبالتالي نهاية التجربة الناصرية، كانت من متضمنات ـ أو من ممكنات ـ الخطاب القومي نفسه. لقد رفع جمال عبد الناصر شعار: «الوحدة هي طريق تحرير فلسطين»، وهو شعار موجه أساساً ضد خصوم «القومية العربية»، خصوم «الوحدة والاشتراكية» بالمفهوم الناصري، فقام هؤلاء بالرد من «داخل» القومية العربية نفسها، منادين بـ «تحرير فلسطين هو طريق الوحدة». وواضح أن هذا الشعار كان يشكل آنذاك ـ في إطار الظروف العربية والدولية القائمة ـ تحدياً مباشراً لجمال عبد الناصر وشعاراته القومية.

لماذا سقط رائد القومية العربية في شرك التحدي وهو الذي كان قد حنكته التجارب؟

يجب التنبيه أولاً إلى أن الخطاب القومي الناصري كان يتجاهل الفلسطينيين، كان يعتبرهم موضوعاً للتحرير لا ذاتاً قادرة على تحرير نفسها والمساهمة في استعادة وطنها. كان يفكر لهم فعلاً، ولكنه لم يكن يفكر فيهم ولا معهم. إنه لم يكن يقبل «كياناً» آخر، حزبياً أو غير حزبي، غير الكيان الناصري ذاته. ومن هنا ذلك التناقض الوجداني الذي كان يعانيه القوميون والثوريون العرب ـ بمن فيهم الفلسطينيون ـ إزاء جمال عبد الناصر. كانوا جميعاً ينتقدونه، ولكنهم كانوا يقبلونه على علاته، لأنه لم يكن لهم عنه بديل.

غير أن هذا لم يمنع ظهور خصوم حقيقيين لناصر والناصرية داخل المقاومة الفلسطينية ذاتها، بَلْهَ التيارات القومية الأخرى. لقد كان هؤلاء يرون فيه عائقاً أمام قيام حرب تحرير شعبية عربية ـ فلسطينية، فضلاً عن كونه وضع القضية الفلسطينية على «الرف» إلى أجل غير مسمى. في عام ١٩٦٧ كان قد مرت أربع عشرة سنة على التجربة الناصرية، ومع ذلك فاسرائيل ما زالت قائمة وتزداد تفوقاً على العرب. لقد أخذ يتضح من جديد أن الزمن ليس، في واقع الأمر، لصالح العرب. إنه باستمرار لصالح اسرائيل. إن «الاستعداد» للحرب النظامية التي «تضمن» النصر يجعل الزمن الفلسطيني زمناً ميتاً، وليس هناك من سبيل لاحيائه غير المقاومة وحرب التحرير

الشعبية (والتجربة الفيتنامية منتصبة شاهداً على ذلك). من هنا أخذ الخطاب القومي يعرف تياراً «ثورياً» متياسراً: صرح أحد الأعضاء البارزين في حركة «فتح» عام ١٩٦٧، وقبل حرب حزيران، لأحد الصحفيين الغربيين، قائلاً: «إننا نأمل اثارة الحرب. نحن نعرف جيداً أن الدول العربية ليست قادرة عسكرياً على تحرير فلسطين. ولكننا نريد على الأقل الوصول إلى هذه النتيجة الهامة جداً بالنسبة إلينا: القضاء على عبد الناصر الذي هو، موضوعياً، عميل للصهيونية، لأنه يرفض القيام بأي عمل ضد اسرائيل»[41].

* * *

كانت هزيمة ١٩٦٧ بداية النهاية للتجربة الناصرية، ولكنها كانت في ذات الوقت البداية الفعلية للثورة الفلسطينية، وبالتالي كانت تدشيناً للحظة جديدة، لحظة ثالثة في «تطور» الخطاب القومي حول فلسطين. هنا، ومع هذه اللحظة، سيشهد العالم ميلاداً جديداً للقضية الفلسطينية. لقد أخذ «اللاجئون الفلسطينيون» يتحولون إلى فدائيين ورجال مقاومة مسلحين، بل إلى جيش للتحرير حقيقي استطاع أن يصمد في معركة «الكرامة» بشكل لم تعرف له اسرائيل مثيلاً حتى مع أقوى الجيوش العربية حتى ذلك الوقت.

هكذا برز نجم الثورة الفلسطينية وكأنها كانت على موعد مع «الحلم العربي» فأصبح ينظر إليها باعتبارها «البديل الحقيقي» لكل «المشاهات» السابقة. وفجأة تغير منطق «حركة التحرر العربي» ككل، وانقلب رأساً على عقب: لقد انقلبت الغاية وسيلة والوسيلة غاية. لقد كانت «الوحدة والاشتراكية» من قبل، ومع التجربة الناصرية، هي «الطريق الصحيح» إلى فلسطين. أما الآن، وبعد هزيمة ١٩٦٧، فقد أصبحت فلسطين ذاتها هي «الطريق الصحيح» إلى «الوحدة والاشتراكية»، إلى «الثورة العربية». لقد غدا كل شيء في الخطاب القومي العربي (الوحدة، الحرية، الاشتراكية) مرتبطاً، بل معلقاً بانتصار الثورة الفلسطينية و«جيشها الشعبي»، بل لقد أصبح كل شيء متوقفاً على تعميمها على ساحة الوطن العربي كله.

ورغم أن «أيلول الأسود» (سبتمبر ١٩٧٠) قد ألحق بالمقاومة الفلسطينية نكسة ما زالت تعاني منها إلى الآن، إذ حرمت من مجالها الحيوي الطبيعي، الأردن، وبالتالي الضفة الغربية، فإن الفراغ الهائل الذي خلفته وفاة جمال عبد الناصر في نفس السنة جعل «القلوب العربية» تحتضن المقاومة الفلسطينية... وترى فيها البديل الوحيد المتبقي... والذي يجب أن يبقى. هنا، في هذه الفترة بالذات ستهيمن على الخطاب

---

(٤١) ذكره الحافظ، نفس المرجع، ص ١٠٧.

القـومي العـربي نـزعـة يسراويـة تـرفض كـل الحلول وتـرى فيهـا مسبقـاً حلولاً «استسلامية». لقد ظهر في الأفق «ممكن» جديد. . . والعقل العربي قد اعتاد التعامل مع الممكنات كأنها واقع، فلماذا لا يتعامل مع المقاومة الفلسطينية على أساس أنها هذا «الممكن» وقد تحقق نظريـاً اليوم، وسيتحقق عملياً غداً. لماذا لا ينقل الامكـان إلى «واقع» ما دام مصمماً على تحويل الحلم إلى واقع؟

ليس هذا وحسب، بل إن هذا الممكن ـ الثورة الفلسطينية ـ لن تقتصر مهمته على تحرير فلسطين بل ستكون مهمته الأساسية تفجير تناقضات «الكيانات» العربية على طريق تحرير فلسطين. هكذا أصبحت المقاومة الفلسطينية في نظر القوميين اليسراويين «ظاهرة شعبية ثورية وظيفتهـا أن تكون كاشفاً للتناقضـات الداخليـة للمجتمع العربي المفكك ولن تكون محرك وحدته وتاريخه المقبل». ذلك أن ما جعل المقاومة الفلسطينية ـ في نظر الخطاب اليسراوي العربي ـ تتأخر عن تحقيق أهدافهـا هو «أنها بقيت سجينة قطريتها الفلسطينية ولم تلتحم ببعدهـا العربي الـذي لا بديـل له». وإذا كان الأمر كذلك فمن «البديهي» أن يكون الموقف «الصحيح» هو رفض قيام دولة فلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غـزة كحل للقضيـة، لأن هذه الـدولة لا تعـدو أن تكون «مقبرة القضية الفلسطينيـة، المفجر الـدائم لديناميات الثـورة في المنطقـة. وإذا صفيت القضيـة القوميـة الأولى للثورة العـربية، وتحـريـر فلسطين»، فلن يبقى أمـام الثوريين العرب إلا القضية الطبقية البحتة في الاطار القطري الخانق. وحتى الآن لم يقم الدليل على نجاح ثـورة طبقية خـالصة في البلدان التي لم تنمُّ فيهـا وسائل الانتاج والبروليتاريا بقدر كاف».

كيف توصّل اليسراوي العربي إلى هذه الأطروحات: هل بـ «التحليل الملموس للواقـع الملموس»؟ لا، إن صـاحبنا يستلهم، لا الـواقع العـربي، بل نصـوص ماركس وانجلز ولينين. إن العقل العـربي «عقل فقهي» سـواء تحدث من مـوقـع يميني أو من موقع يساري. يقول اليسـراوي العربي: «يقول ماركس: في فرنسا، التحرر الجزئي هو أساس التحرر الشامل، وفي المانيا التحرر الشامل هو شرط الوجود لكل تحرر جـزئي» ثم يضيف صاحبنا متساوقاً مـع آلية القيـاس المهيمنة في نشاط العقل العربي، يضيف قائلاً «نحن اليوم المانيا بالأمس: التحرر على المستوى القومي شرط الـوجوب للتحـرر على المستوى القطري، ضرورة التحرر الشامل تنبع من استحالة التحرر التدريجي».

كيف أمكن تأسيس هذا القياس؟ هل كانت المانيا بالأمس في مثل الوضعية التي تـوجد عليهـا البلدان العربيـة اليـوم؟ هـل كـانت ألمـانيا بـالأمس تـرزح تحت وطـأة الامبريالية العالمية كما هو الحال اليوم في البلاد العربية؟ هل كانت هناك في قلب المانيـا دولـة مثل اسرائيل؟ الأسئلة التي من هذا النـوع لا يطرحهـا العقل العـربي، مـا دام

«الـواقعي» و «الممكن» بالنسبة إليه عـلى درجة سـواء. إن الخـطاب القـومي العـربي خطاب في الممكنات، وما دام الأمر كذلك فليكن الهدف هو «تحرير الثورة الفلسطينية من قطريتها» حتى تتحول إلى «ثورة عربية شاملة» تحقق «التحرر الشـامل» و «الـوحدة الشاملة»[٤٢].

والواقع أن هذا النمط من الوعي الذي يجعل «التحرر الكلي» شرطاً لـ «التحرر الجزئي» لم يكن خاصاً بـ «اليسراوي العربي»، بـل لقد غـدا الفكر القـومي «القديم» نفسـه يعبر عن نفس الهـواجس بلغته الخـاصة، واقعاً هـو الآخر تحت تـأثير «أيلول الأسود» ١٩٧٠ تارة، وبريق حرب اكتوبر ١٩٧٣ تـارة أخرى. لنستمـع إليه يقـول: «على حركة التحرر العربي أن تعتبر نفسهـا حركـة وطن محتل، لا حـركة وطن احتلت أجـزاء منه وحسب. فمن منـطلق وحـدوي حقيقي لا يجـوز أن ننظر إلى الاحـتـلال الصهيـوني لفلسطين عـلى أنه احـتـلال لجزء من الـوطن. فاحتـلال الجزء هـو احـتلال الكل، والجزء غير المحتل، غير محتل لصالح تجزئة النضال العربي وتفتت وحدة توجـه الجـماهير العـربية. والـواقع أن الجـزء غير المحتـل خاضـع للنفوذ الأجنبي بـدرجـات متفاوتة، إذ ليس هناك استقلال عـربي كامـل، ليس هناك دول عـربية مستقلة، لأنـه ليس هناك استقلال مع التجزئة. التجزئة هي استمرار لإخضـاع الأوضاع في المنطقة العـربية للمصـالح والنفـوذ الاستعماريين (. . .) فالنفـوذ الأجنبي قائم حيث يكـون الضعف والتجـزئة، والتجـزئة هي ضـمان الضعف. ومن هنا يصبح تصرف حـركـة التحرير العربي على أسـاس أنها حركـة مناضلة لأمة محتلة ويسيطر عليهـا الأجنبي هو وضع لقضية الاحتلال الصهيوني في موضع المركز في الصراع الدائر»[٤٣]. وهذا نفسه، ما يقرره مفكر قومي آخر إذ يلاحظ أنه «على الـرغم من كل الانتصـارات التي حققها العـرب في ميادين مختلفـة من نضالهم لا يبـدو أنهم حققوا خـطوة واحدة جـدية نحـو الوحدة». والسبب هو أن الظرف الوحيد للمعركة القومية من أجل تحقيق الوحـدة هو ذلك الذي يوفره الاستعمار الصهيوني في فلسطين. فمن خلال تعميم الثورة ضد هـذا الاستعمار ستتحقق الوحدة، بل إن «وحدة النضال العربي من أجل تحرير فلسطين هي الفرصة الوحيدة المتبقية أمام العرب من أجل تحقيق الوحدة العربية. وبقـدر ما يضـع فيها العرب من جهد بقدر ما يقتربون من تحقيق الوحدة»[٤٤].

---

(٤٢) اقتبسنا الفقرات أعلاه من مقالة: العفيف الأخضر، «بعد المذبحة ما العمل؟» دراسـات عربيـة، السنة ٧، العدد ٦ (نيسان/ ابريل ١٩٧١).

(٤٣) انظر عبد الوهاب الكيـالي، ضمن: «أحاديث مع قادة المقاومة حـول مشكلات العمـل الفدائي الفلسطيني،» الحلقة الثالثة، شؤون فلسطينية، العدد ٧ (آذار/ مارس ١٩٧٢).

(٤٤) منيف الرزاز، الوحدة العربية: هل لها من سبيل؟ (بيروت: المؤسسـة العـربية للدراسـات والنشر، ١٩٧١)، ص ١٦٥.

ذلك هو «الدرس» الذي استخلصه الوعي العربي من معركة «الكرامة» ومذبحة «أيلول الأسود». . . وبكيفية عامة من تطور القضية العربية بعد حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وتأتي حرب تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣ بنصر نسبي كان لا بد أن تكون له في حينه، وبعد توالي النكسات والهزائم، أبعاد نفسية عميقة في الوطن العربي. لقد كان العبور الذي حققته القوات المصرية في القناة «عبوراً» سيكولوجياً نحو «ممكن جديد». . . نحو امكانية «النصر النهائي». شيء واحد حال دون تحقيق هذا «النصر النهائي»! إنه الوقوف بالحرب في بداية الطريق. لقد بدا واضحاً للوعي العربي آنذاك أن استمرار حرب تشرين الأول/ اكتوبر كان «سيؤدي» في النهاية، ليس إلى تحرير فلسطين وحسب، بل أيضاً إلى تحقيق الوحدة المنشودة.

هذا ما يشرحه مفكر قومي بكل بساطة واخلاص، يقول: «إن طول أمد الحرب من شأنه أن يوسع رقعتها، فلا تعود مقصورة على سيناء والجولان. كما أن ميدان التعبئة والإعداد لها ومدها بما تحتاج إليه، لا يمكن إلا أن يتسع لأبعد من سورية ومصر، فيصبح العراق وليبيا والأردن والكويت والسودان والجزائر مجالاً فعلياً لذلك. إن الحرب نشاط في منتهى الجدية، وتحتاج لفعالية وكفاءة ولتكامل وتعاون لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كانت البلاد التي يجري فيها موحدة أو على درجة عالية جداً من التنسيق، ودمج الموارد والامكانيات. إن عملية الدمج والتكامل كانت ستؤدي دون شك إلى زوال المخاوف من الوحدة وإلى ذوبان عقدة الانفصال التي تقف وراء تلك المخاوف النفسية»[45].

المانع من الوحدة هو مجرد «مخاوف نفسية»!؟ ذلك هو نفس الدرس الذي استخلصه مفكر قومي آخر، ولو أنه يصوغه في قالب العلاقة بين «الموضوعي» و«الذاتي». فهو وإن كان يقرر أنه لا بد لتحقيق الوحدة من «ظروف موضوعية» فإن هذه ليست شيئاً آخر سوى «مواجهة اسرائيل». أما العنصر الذاتي فليس هو أكثر من «اغتنام فرصة» هذه «الظروف الموضوعية». . . فرصة الحرب. يقول: «إن مواجهة اسرائيل هي أكبر دافع للوحدة، وأكبر دافع ثوري يحرك الجماهير العربية الوحدوية، وأكبر تحدٍّ يتجاوز كل التقسيمات القطرية ويضعف من قوة القصور الذاتي للنظم القطرية، وأهم ظرف موضوعي يمكن توافره من أجل تحقيق الوحدة. ومن أجل ذلك، ولأن المواجهة الفعلية، لا النظرية، لاسرائيل لا تتوفر كل يوم ـ وهي لم تتوفر خلال ربع قرن إلا أربع مرات ـ فإن الارادة الذاتية في حين المواجهة، قبلها أو أثناءها أو بعدها، تصبح ضرورة حتمية من أجل اغتنام الفرصة التاريخية وتحقيق الأمنية

---

(٤٥) سعدون حمادي، «الوحدة والتجزئة والحرب،» دراسات عربية، السنة ١٠، العدد ٤ (شباط/ فبراير ١٩٧٤).

المنشودة، وتجاوز القصور الذاتي القطري، والانتقال نوعياً من واقع التجزئة إلى التركيب الجديد، واقع الوحدة العربية»[46].

«تحرير فلسطين هو الطريق إلى الوحدة»... تلك هي الموضوعة المركزية في الفكر القومي بمختلف منازعه بعد انهيار التجربة الناصرية. لم يعد تحقيق «الوحدة والاشتراكية» شرطاً في «تحرير فلسطين» بل أصبح «تحرير فلسطين» شرطاً ليس فقط لـ «تحقيق الوحدة والاشتراكية»، بل لبداية جديدة للتاريخ العربي كله. في هذا السياق يؤكد مؤلف قومي «أنه عندما تحل مشكلة فلسطين لن يكون المستقبل العربي مجرد امتداد لما سبق بل سيكون مستقبلاً مختلفاً نوعياً في قواه وفي نظمه وفي غاياته. ومن هنا أصبح «المستقبل» العربي ذاته، مستقبل الأمة العربية كلها، موضوعاً يدور من أجله الصراع بين القوى المشتبكة في الصراع حول مستقبل فلسطين (...) وليست النظريات التي كثرت اعلامياً في سماءالوطن العربي منذ سنة ١٩٦٧ إلا الصيغ النظرية، لا لمستقبل فلسطين، بل لمستقبل الأمة العربية»[47]. ولذلك كانت «القومية (العربية) لا تقبل الاستقلال الاقليمي لفلسطين عن الأمة العربية، وفلسطين الاقليمية فاشلة من الآن في حل مشكلة الاقامة فيها» وأيضاً «القومية لا تقبل إلا دولة واحدة. ودولة الوحدة أكثر رحابة من فلسطين»[48].

يميز ابن خلدون ـ ومن قبله ابن تيمية ـ بين «الممكن الواقعي» و «الممكن الذهني» وعلى أساس هذا التمييز يمكن القول إن الخطاب القومي العربي قد تمسك بـ «الممكن الذهني» قبل التجربة الناصرية. وبجزء من «الممكن الواقعي» خلال هذه التجربة ـ نقول «جزء» وجزء فقط، لأن التجربة الناصرية أغفلت تماماً الفلسطينيين الذين اعتبرتهم موضوعاً للتحرير لا ذاتاً قادرة على تحرير نفسها والمساهمة في استرجاع وطنها. أما بعد انهيار التجربة الناصرية وسطوع نجم المقاومة الفلسطينية فلقد اتجه الخطاب القومي من جديد إلى «الممكن الذهني» في صورته «المثلى». لقد رفض الممكن القريب وهو قيام الدولة الفلسطينية على الضفة والقطاع ـ قيامها على مستوى الخطاب فقط ـ من أجل الاحتفاظ بالممكن البعيد ـ على نفس المستوى ـ وهو «تعريب الثورة الفلسطينية» أي تعميمها على الوطن العربي كله...

ترى أي «ممكن» ـ واقعي أو ضمني ـ سيتجه إليه الخطاب القومي العربي بعد أن تم تقليص الثورة الفلسطينية في بضعة حصون ومواقع على الأرض اللبنانية

---

(٤٦) الرزاز، «الوحدة بعد حرب رمضان،» ص ١٣.

(٤٧) عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ٧ مج (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ٥١.

(٤٨) نفس المرجع، ص ٩٣.

المزقة، وبعد أن تحوّل العبور الذي حققته القوات المصرية إلى «عبور» لـ «الحواجز النفسية»، ولكن لا نحو الوحدة. . . بل نحو الاعتراف بإسرائيل و «تطبيع العلاقات» معها من طرف أكبر دولة عربية؟ إلى أين سيتجه الوعي العربي بخطابه القومي بعد أن تضاءل الأمل إلى درجة الصفر سواء في «تعميم» الثورة الفلسطينية على الوطن العربي كله، أو في دخول دول «المواجهة» ـ أو ما تبقى منها ـ في «حرب طويلة الأمد» مع اسرائيل؟

الواقع أن التنبؤ بأي شيء عربي هو مجازفة كبرى. ذلك لأن «الشؤون العربية» وضمنها الخطاب العربي المعاصر، هي، كما برهنت التجربة وأوضحت الصفحات الماضية من الشؤون التي لا تخضع للحتمية ولا لحساب الاحتمالات. وليس هذا راجعاً إلى تشابك العوامل الداخلية والخارجية والمتغيرات الدولية في المنطقة وحسب، بل لربما يرجع كذلك إلى أن «المنطق العربي» لا يخضع لثنائية القيمة. . . الشيء الذي يجعل الملاحظ يفاجأ دائماً بـ «ما لم يكن في الحسبان».

ومع ذلك، فنحن «إذا سَبَرْنَا وَقَسَّمْنَا» ـ كما يقول الفقهاء ـ أي إذا حصرنا الممكنات وأسقطنا منها ما مر أمكننا الوقوف على ما يمكن اعتباره موقفاً جديداً محتملاً. ويبدو أن هذا «الموقف» الجديد الذي يفرض نفسه الآن على الوعي العربي ـ وقد بدأ الهمس به في الآذان ـ هو الدعوة إلى «انهاء» المشكل الفلسطيني ـ «مؤقتاً» ـ وبأية طريقة «سلمية» لكي يفسح المجال لعوامل التغيير لتفعل فعلها داخل كل قطر عربي ولصالح التحرر العربي. . . لصالح «الوحدة والاشتراكية»، ومن ثم لصالح التحرير الحقيقي والنهائي لفلسطين. ويمكن لهذا الموقف أن يبرر نفسه بالقول: لقد اتضح الآن، وبالتجربة، أن الحكومات العربية قد وجدت دائماً في القضية الفلسطينية ما مكنها من تغطية وتبرير كل شيء تقوم به لغير صالح الجماهير العربية على المستوى القطري، الشيء الذي يعني أن «العام» لم يعمل لحد الآن إلاّ على تجميد الحركة داخل «الخاص». . . وبعبارة أخرى أن «التحرر الجزئي» قد أصبح الآن شرطاً لـ «التحرر الكلي».

ليست هذه دعوة، ولا نبوءة. . . وإنما هي فقط نتيجة منطقية ـ بما أنها تتعلق بالشؤون العربية فهي ليست ضرورية بل فقط محتملة ـ يمكن استخلاصها لا من «التجارب الوحدوية عبر التاريخ»، بل من «التجارب التنظيرية» في الخطاب القومي العربي المعاصر الذي ظل يتموج بتموج الأحداث، داخل المنطقة العربية وخارجها، فلا ينتهي إلى رأي «حاسم» إلا لكي يعدل عنه إلى «البحث» عن رأي آخر «حاسم».

* * *

لقد انتهى «التلازم الضروري» الذي يقيمه الخطاب القومي بين «الوحدة» و«الاشتراكية» إلى «عنق الزجاجة» كما رأينا في الفصل السابق، وها هو نفس التلازم الذي يقيمه نفس الخطاب بين «الوحدة والاشتراكية» من جهة و«تحرير فلسطين» من جهة أخرى ينتهي إلى نفس المصير. فهل سنحكم على الخطاب القومي بشقيه بمثل ما حكمنا به على الخطاب النهضوي: الفشل؟

لقد سبق أن أوضحنا من قبل المعنى الذي نقصده عندما نصف خطاباً ما بـ «الفشل». إن «الفشل» هنا لا يعني فساد المضمون أو الأهداف أو التطلعات التي يبشر بها ذلك الخطاب، بل يعني عدم قدرة العقل المنتج لذلك الخطاب على أن يجعل منه بناء نظرياً متماسكاً يفسر الواقع ويقدم الامكانيات النظرية ـ المطابقة لتغييره. بعبارة أخرى أن فشل الخطاب معناه هنا عدم قدرته على التحول إلى ايديولوجيا علمية: ايديولوجيا تعتمد تحليل الواقع من أجل تغييره.

لم يتمكن الخطاب القومي من تشييد نظرية قومية تفسر الواقع العربي تفسيراً علمياً وترسم الطريق إلى تغييره، نظرية تقدم البديل العلمي الممكن وتعمل على تحقيقه.

لماذا؟

لنؤكد مرة أخرى أننا لا نناقش هنا لا الأطروحات ولا المواقف ولا الأسباب والدوافع... إن هدفنا هو التعرف على طريقة التفكير ونقدها، لا على مدى صلاحية أو عدم صلاحية ما يتم التفكير فيه. من هذا الموقع، وفي هذا المستوى الايبستيمولوجي المحض، يمكن أن نسجل أن الخطاب القومي خطاب اشكالي ماورائي:

ـ وهو خطاب إشكالي (Problématique) بمعنى أنه يطرح مشاكل لا حل لها، أو لا تتوفر ـ لا ذاتياً ولا موضوعياً ـ امكانية تقديم حل حقيقي لها.

ـ وهو خطاب ماورائي بمعنى أنه خطاب في «الممكنات الذهنية» أي في «ما بعد» الواقع العربي الراهن، وبالتالي فالعلاقات التي يقيمها بين هذه «الممكنات» أو بينها وبين الواقع تظل هي الأخرى داخل عالم الامكان حتى ولو ألبست قالب «الضرورة المنطقية».

لنوضح هذه الدعوى.

يعرف الفيلسوف الألماني «كانت» ما هو اشكالي بقوله: «أقول عن مفهوم ما إنه اشكالي إذا كان لا يحتوي في داخله على أي تناقض، ولكن وجوده الموضوعي لا يمكن

التعرّف عليه بأية طريقة». لنضف إلى هذا قول غبرييل مارسيل: «إن عالم الاشكالية هو في نفس الوقت عالم الرغبة والخوف»[49].

بالفعل، يطرح الخطاب القومي قضايا لا تحمل تناقضاً: فقضية التلازم بين «الوحدة» و«الاشتراكية» من جهة وبينهما وبين «تحرير فلسطين» من جهة أخرى قضية سليمة منطقياً. إن القول بأن الوحدة العربية لا يمكن أن تكون في صالح الجماهير العربية، ولصالح التنمية الحقيقية، إلا إذا كانت ذات مضمون اشتراكي قول سليم وصحيح، تماماً مثل القول بأن الاشتراكية في الوطن العربي لا يمكن أن تؤدي إلى نوع من الاكتفاء الذاتي ولا يمكن أن تتأسس عليها وبها تنمية حقيقية ونهضة شاملة إلا إذا تمت على مستوى الوطن العربي كله، إلا إذا كانت كل الامكانات العربية المادية والمعنوية خاضعة لمخطط واحد عام ومتكامل. وبالمثل فالدعوى التي تقول إن الوحدة العربية لا يمكن أن تقوم بالشكل الذي يستجيب لمتطلبات «التلازم» بين الوحدة والاشتراكية إلا إذا تخلص العرب من اسرائيل كقوة عدوانية توسعية وكرأس حربة للامبريالية العالمية مهمتها اجهاض كل محاولات التقدم العربي والتحرر العربي دعوى مبررة تماماً، أو على الأقل قابلة للتبرير بنفس الدرجة التي تقبل بها التبرير الدعوى المضادة التي تقرر أن تحرير فلسطين وبالتالي التخلص من اسرائيل لا يمكن أن يتم إلا بقيام وحدة عربية وانجاز التحرر العربي.

نعم، لا تحمل أي واحدة من هذه القضايا الأربع تناقضاً ذاتياً، بل تبدو كل منها صحيحة تماماً بمعنى أنه يمكن البرهنة عليها برهنة صحيحة. ولكن المشكلة هي أن الأمر يتعلق بزوجين من القضايا كل واحدة منها نقيض الأخرى... وإذا استعرنا مصطلح «كانت» أمكن القول إننا هنا أمام «تناقض» («النقيضة antinomie زَوْج «من القضايا يبدو بوضوح أن الأولى تناقض الثانية، ولكن يمكن تقديم برهان صحيح محكم من الناحية الصورية على كليهما (...) ولما كان المنطق يقتضي أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً ولا تكذبان، فإن العقل يقع في صراع مع نفسه حين يرى أن من الممكن أن نقدم برهاناً صحيحاً من الناحية المنطقية على الموضوع ونقيضه في آن واحد»)[50].

يتعلق الأمر إذن، بما يمكن أن نطلق عليه: تناقض الخطاب القومي العربي. وسواء كان هذا الخطاب ذا نزعة ليبرالية أو ذا ميول اشتراكية، أو كان ماركسياً أو ماركساوياً متياسراً فهو يتعامل، كما بيّنا في هذا الفصل والفصل السابق، مع ثلاثة

---

(٤٩) انظر مادة: «Problématique,» dans: P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique* (Paris: Presses universitaires de France, [n.d.]).

(٥٠) انظر: محمود زيدان، كنط وفلسفته النظرية (الاسكندرية: دار المعارف، ١٩٦٨)، ص ٢٨٨.

مفاهيم، أو حدود هي: الوحدة، الاشتراكية، تحرير فلسطين. وتكاد مهمة هذا الخطاب تنحصر في ترتيب العلاقة بين هذه الحدود ترتيباً ما، أي تركيبها على نحو ما. فإذا تبين بـ «التجربة» أن نوعاً ما من التركيب غير قابل للتطبيق العملي أو أن محاولة تطبيقه قد فشلت انتقل الخطاب إلى تركيب آخر، سيكون وبالضرورة، نقيض التركيب السابق. نقول بـ «الضرورة» لأن تركيب هذه الحدود الثلاثة يعطينا ست قضايا متناقضة مثنى مثنى، بمعنى أن كل زوجين منها يشكلان نقيضة. وهذه القضايا الست كما يلي:

١ ـ الوحدة ← الاشتراكية ⇐ تحرير فلسطين.
٢ ـ الوحدة ← تحرير فلسطين ⇐ الاشتراكية.
٣ ـ الاشتراكية ← الوحدة ⇐ تحرير فلسطين.
٤ ـ الاشتراكية ← تحرير فلسطين ⇐ الوحدة.
٥ ـ تحرير فلسطين ← الوحدة ⇐ الاشتراكية.
٦ ـ تحرير فلسطين ← الاشتراكية ⇐ الوحدة.

(السهم هنا يعني «شرط» وهكذا فالقضية رقم ١ تُقرأ هكذا: الوحدة شرط للاشتراكية، وهما معاً شرط لتحرير فلسطين وهكذا).

جميع هذه القضايا صحيحة منطقياً (أي قابلة للتبرير والبرهنة) ولكن كل واحدة منها تتناقض مع أية واحدة من الخمس الباقية. وبما أن الأمر يتعلق بثلاثة حدود تتبادل المواقع، فإن النقائض التي يمكن تركيبها تبلغ خمس عشرة نقيضة، وهي كما يلي مشاراً إليها بأرقامها في الترتيب السابق: ١ ـ ٢، ١ ـ ٣، ١ ـ ٤، ١ ـ ٥، ١ ـ ٦، ٢ ـ ٣، ٢ ـ ٤، ٢ ـ ٥، ٢ ـ ٦، ٣ ـ ٤، ٣ ـ ٥، ٣ ـ ٦، ٤ ـ ٥، ٤ ـ ٦، ٥ ـ ٦.

نحن إذن أمام نقائض تؤسس الخطاب القومي العربي المعاصر بمختلف منازعه الايديولوجية (ليبرالي، اشتراكي، ماركسي... الخ) مما يجعل من هذا الخطاب خطاب نقائض ايديولوجية. وإذا سألنا «كانت» الذي درس وناقش «نقائض العقل المجرد» ـ عن منشأ مثل هذه النقائض كان الجواب هو أنها ترجع إلى كون العقل المنتج لها يتعدى «حدود التجربة» ويدّعي معرفة ما وراء الواقع. وبعبارة أخرى أن النقائض التي من هذا النوع ترجع إلى كون العقل الذي ينتجها يتعامل مع الممكنات الذهنية لا مع المعطيات الواقعية.

والحق أن الخطاب القومي العربي المعاصر هو خطاب في «الممكنات الذهنية»، فهو من هذه الناحية خطاب «ميتاواقعي» ما ورائي، يتحدث عن «ما بعد» الواقع العربي الراهن، كما سبق أن أبرزنا. وهكذا فجعل «الوحدة» مثلاً شرطاً لتحقيق

«الاشتراكية»، أو العكس، هو جعل ممكن شرطاً لممكن آخر. وبالتالي فالعلاقة ستكون بالضرورة علاقة «ممكنة». وفي عالم الامكان يمكن البرهنة ـ صورياً ـ على القضية وعكسها.

صحيح أن الفكر ـ والايديولوجيا الثورية خاصة ـ يجب أن يهدف إلى تحقيق الممكن، ولكن لا أي ممكن، بل الممكن الذي تسمح الشروط الموضوعية ـ بهذا القدر أو ذاك ـ بتحقيقه. إن ما يزكّي ممكناً على ممكن هو كونه يستجيب أكثر للمعطيات الواقعية ويقع في اتجاه تطورها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من التأكيد على أن تغيير الواقع، أي واقع، لا يصبح ممكناً إلا بعد فهمه، إلا بعد التعرف، تعرفاً علمياً، على ثوابته ومتغيراته، على قوانينه التركيبية وقوانينه السببية، وبعبارة أخرى إلا بعد جعله موضوعاً للعقل، لا للعاطفة. إن ذلك وحده هو الذي يمكن أن يجعل من الخطاب القومي، أو من أي خطاب آخر، «مرشداً للعمل».

وإذا نحن تساءلنا: ما الذي يجعل الخطاب القومي يختار ممكناً دون آخر ليجعله شرطاً لتحقيق الممكنات الأخرى، فإننا سنجد، أساساً العاطفة (الخوف والرغبة). إن «التهديد الخارجي» (الخوف) و «اللغة ـ التاريخ» (الرغبة) هما العنصران المؤسسان والمحركان للخطاب القومي، العنصران اللذان تتوارى أمامهما كل المعطيات الموضوعية (الاقتصادية والاجتماعية والجغرافية . . .) كما أبرزنا ذلك في الفصل السابق.

وإذن فعالم الخطاب القومي العربي هو بالفعل «عالم الرغبة والخوف» وبالتالي فهو خطاب اشكالي لا يمكن أن ينتهي إلا إلى نقائض. إن الرغبة والخوف حالتان نفسيتان لا تساعدان لا على التخطيط العقلاني ولا على مواصلة العمل. كل ما تستطيعه الرغبة هو الدفع إلى مزيد من الرغبة، وكل ما يستطيعه الخوف هو «انتاج» مزيد من الخوف. وصراع الرغبة والخوف لا يمكن أن ينتهي إلا إلى شيء واحد هو الهروب إما إلى وراء وإما إلى أمام. . . ذلك ما يفسّر استعداد الخطاب القومي للتنقل و «الترحال» بين أقصى «التشدد» وأقصى «الاعتدال»، بين طلب «القليل» من الوحدة وبين عدم الرضى بأقل من «الوحدة الشاملة الفورية»، بين «تصفية آثار العدوان» وبين «تعميم الثورة الفلسطينية على الوطن العربي كله» بين «الاشتراكية الاصلاحية» و «الاشتراكية الثورية». . . الخ.

لقد نجح الخطاب القومي فعلاً في بث ونشر الشعور القومي بين صفوف الجماهير العربية مشرقاً ومغرباً. هذا صحيح، ولكن صحيح كذلك أن هذا الخطاب لم يتجاوز بعد المقولات العاطفية الوجدانية المرتبطة باللغة والتاريخ والمصير. . . إلى المقولات العقلية الواقعية التي لها علاقة بالهياكل الاقتصادية والصراع الاجتماعي والتنمية والسياسة الدولية. . . الخ ما زال يفضل تنظير «الممكنات العاطفية» على

تفسير المعطيات الواقعية، فهو كما قلنا خطاب تنسجه الرغبة والخوف ويدعو إلى «اغتنام الفرصة» «قبل أن يفوت الأوان» وكأنه يطالب بتوقيف الزمن. وبالفعل فهو يحس بدافع اندماج الرغبة في الخوف ان الزمن «ليس» في صالح القضية العربية. هذا في حين أن الزمن ليس إلا إطاراً لفاعلية الانسان، والفاعلية ـ الفاعلة لا المنفعلة ـ تتوقف على قدرة العقل لا على فوران العاطفة. ليس الزمن مسؤولاً عن شيء... وإنما المسؤول هو الانسان الذي يحيا الزمن، هو العقل الذي يرتّب ويقود الحياة في الزمن.

الفصل الرابع

الخطاب الفلسفي

أولاً: من أجل «تأصيل» فلسفة الماضي

هل نجد في الخطاب الفلسفي المعاصر ما افتقدناه في أنواع الخطاب السابقة؟ هل نجد فيه العقل والمنطق؟

ذلك هو السؤال الذي سيقود تحركاتنا في هذا الفصل والفصل الذي يليه حيث سننتقل إلى «رحاب» الفكر الفلسفي العربي المعاصر نسأله ما عنده، بل نعيش معه اشكاليته، ودائماً على صعيد الخطاب، لا غير. فلنبدأ إذن بتحديد وضعية هذا الخطاب ـ الخطاب الفلسفي ـ بالنسبة للخطاب النهضوي العام الذي اتخذناه نقطة مرجعية في تحديد هوية أصناف الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له، وهو يؤكد انتماءه إليه إما صراحة وإما ضمناً. إن هذا يعني أنه واقع هو الآخر تحت ضغط الاشكالية العامة لفكر «النهضة»، اشكالية «الأصالة والمعاصرة». ولكنه إذ يتجه إلى التراث أو إلى الفكر الأوروبي لا يبحث عما «يجب أخذه»، كما هو الشأن بالنسبة للخطاب النهضوي العام، بل يكاد ينصرف بكل اهتمامه إلى البحث عن مكان في التاريخ لتراثنا الفلسفي وصولاً إلى «تأصيل» الفلسفة العربية الاسلامية من جهة، وإلى محاولة انشاء «فلسفة عربية» معاصرة من جهة أخرى، ومن هنا كان هذا الخطاب خطابين: خطاب من أجل فلسفة الماضي، وخطاب من أجل فلسفة المستقبل.

فلنبدأ بالخطاب الأول.

أما أن يكون «التحدي الغربي» قد حرك الرغبة في «تأصيل» الفلسفة العربية الاسلامية المنحدرة إلينا من القرون الوسطى، فهذا ما لا يحتاج إلى بيان، فالخطاب النهضوي العربي، هو في جملته جواب على هذا التحدي. وأما أن تكون هناك داخل تراثنا نفسه عوائق تحول دون تحقيق هذه الرغبة، عوائق يجب تصفيتها على طريق «اثبات» أصالة تلك الفلسفة، فهذا ما لا يخفى على من له إلمام بالصراع الذي عرفه الفكر العربي الاسلامي في القرون الوسطى والذي ما زالت امتداداته قائمة إلى اليوم: الصراع بين العقل والنقل، بين الفلاسفة والفقهاء، الصراع الذي انتهى إلى تكريس أطروحات الخطاب السنّي السلفي المعادي للفلسفة، والذي يعتبر «علوم الأوائل» بكيفية عامة من «الدخيل» الذي يجب عزله ومحاربته لما فيه من «البدع» و «الضلال».

«تأصيل» الفلسفة العربية الاسلامية يتطلب إذن: من جهة الرد على مؤرخي الفلسفة في الغرب، والمستشرقين منهم بصفة خاصة، الذين يدّعون أن الفلسفة في الاسلام لم تكن سوى نسخة مشوهة من الفلسفة اليونانية، أو هي هذه نفسها «مكتوبة بحروف عربية»، كما يتطلب من جهة أخرى التخفيف من دعاوى مناوئي الفلسفة والفلاسفة داخل الفكر العربي نفسه، إما بتأويل أقوالهم وإما ببيان بطلانها بصورة من الصور.

تلك هي المهمة المزدوجة التي تجند للقيام بها أول مدشن للخطاب الفلسفي ـ النهضوي، في الفكر العربي الحديث، صاحب «التمهيد»[1] المشهور. فلنستمع إليه يقول:

«هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والاسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الاسلامية وتاريخها.

«والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ليردّوها إلى مصدر غير عربي ولا اسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الاسلامي، أما الباحثون الاسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين» (مقدمة الكتاب).

منذ البداية، إذن، يقدم هذا الخطاب نفسه على أنه خطاب نهضوي في الأصالة. ومنذ البداية كذلك يقدم هذا الخطاب نفسه على أنه خطاب في «المنهج» ومن

---

(١) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية. والكتاب عبارة عن محاضرات ألقاها المؤلف في الجامعة المصرية، يوم كان أستاذاً فيها في أواخر الثلاثينات من هذا القرن، ثم جمعها وطبعها بالعنوان الأنف الذكر عام ١٩٤٤. ونحن سنحيل إلى الطبعة الثانية الصادرة عام ١٩٥٩ عن لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة.

أجل «المنهج» ـ المنهج منظوراً إليه على أنه الرؤية لا على أنه طريقة في التفكير والعمل. ومن هنا الجمع بين «المنازع» و «المناهج». فكيف سيثبت صاحب «التمهيد» أصالة الفلسفة الاسلامية، وما منهجه إلى ذلك؟

إن صاحب «التمهيد» لا يريد الدخول في جدال صريح ومباشر لا مع «الغربيين» ولا مع «الاسلاميين». إنه يفضل اعتماد «المنهج التاريخي»، وبالتالي تتبع مواقف هؤلاء وأولئك والرد على كل منها من داخله، أعني من خلال التطورات التي لحقته. ذلك لأن مواقف الغربيين من الفلسفة الاسلامية قد تطورت بتطور معرفتهم بهذه الفلسفة، مثلما أن مواقف «الباحثين الاسلاميين» منها لم تكن موحدة ولا نهائية، وإذن فأحسن الردود ما جاء على صيغة «وشهد شاهد من أهلها».

وهكذا فاستعراض «مواقف الغربيين» من الفلسفة الاسلامية منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين في تسلسلها الزمني يكشف عن تطورات كلها في صالح أصالة الفلسفة الاسلامية. وأهم هذه التطورات ما يلي:

أ ـ لقد «تلاشى القول بأن الفلسفة العربية الاسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه، أو كاد يتلاشى...».

ب ـ كما «تلاشى القول بأن الاسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجناً لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة، أو كاد يتلاشى...».

ج ـ أضف إلى ذلك أن «لفظ الفلسفة الاسلامية أو العربية» قد أصبح «شاملاً... لما يسمى فلسفة، أو حكمة، ولمباحث علم الكلام» كما «اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً من شعب هذه الفلسفة» (ص ٢٥ ـ ٢٦).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كان بعض «الباحثين الاسلاميين» من المؤلفين القدامى قد ادعوا، كما فعل صاعد الأندلسي «أن العرب لم يكن عندهم شيء من علم الفلسفة، وان طبعهم خلو من التهيؤ لهذا العلم إلا شذوذاً» فإن بعضهم الآخر، مثل الشهرستاني، يؤكد «أن العرب قبل الاسلام كان عندهم حكماء... وكانت عندهم حكمة». وإذا كان العرب قد انصرفوا، بعد الاسلام، عن الفلسفة والعلوم فليس ذلك راجعاً إلى «قصور في طبيعتهم» بل كان كما يقول ابن خلدون، «بحكم البداوة البعيدة عن ممارسة الصناعات العلمية وغيرها، ثم بحكم اشتغالهم بالرئاسة وتدبير الدولة والدفاع عنها واستنكافهم عن معالجة الصناعات حتى العلمية منها التي تركوها لمرؤوسين من الأعاجم» (ص ٣٥).

أما عن موقف الفلسفة من الدين، والدين من الفلسفة، فإن الخطاب سينطلق من فقرة لابن حزم يقول فيها «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها، والغرض

المقصود نحوه بتعلمها، ليس شيئاً آخر غير اصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن سياستها للمنزل والرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة. هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين العلماء بالشريعة» (ص ٧٧). وعلى الرغم من أن ابن حزم قد كتب هذا تمهيداً للرد «على من أنكر الشرائع من المنتمين إلى الفلسفة»[٢]، أي دفاعاً عن الدين لا عن الفلسفة، فإن صاحب «التمهيد» ـ الذي يعرف جيداً ـ يأبى الا أن يوظف هذا النص في اتجاه معاكس تماماً: انه يريد أن يمهد به للرد على من أنكر الفلسفة من رجال الدين، وبالتالي توظيفه في الدفاع عن الفلسفة. وهكذا فبعد ابراز «أن الفلاسفة يحاولون غالباً التوفيق بين الشريعة والحكمة في أسلوب ليس فيه عنف ولا نزوع إلى كبرياء» (ص ٨١) يأتي التخفيف من موقف خصوم الفلسفة من الفقهاء والمتكلمين بإبراز الآراء التي فيها شيء من «الاعتدال». وهكذا فالغزالي «مع شدته في الرد على الفلاسفة ومعاداته للفلسفة لم يبلغ في ذلك مبلغ من رد الفلسفة جملة وحرّم الاشتغال بها من غير تفصيل» (ص ٨٣). وهكذا يقدم الغزالي ـ وهو حجة الاسلام ـ كحجة على ضرورة الاعتدال في الحكم على الفلسفة، يفعل صاحب التمهيد هذا ليتمكن من الرد بقوة على موقف الفقهاء المتزمتين سواء أولئك الذين عاشوا قبل الغزالي أو بعده. وهكذا فالذين هاجموا الفلسفة قبل الغزالي كان معظمهم «ممن لم يتذوقوا طعم الفلسفة ولم يتنسموا ريحها، وفي كلامهم من الخلط ما يدل على أنهم لا يتكلمون عن علم فيما عالجوا من أمور الفلسفة» (ص ٨٧ ـ ٨٨). أما الذين هاجموها «من علماء الدين المتأخرين فالظاهر أنهم لا يرون بين الفلسفة وبين الشعبذة والسحر والكهانة فرقاً» (ص ٨٨ ـ ٩٨)، وإذا وجد بينهم من «اتصل بها وألمّ بعلومها» كابن قيم الجوزية واستاذه ابن تيمية فإن «نفحات النظر العميق والاطلاع الواسع تخفف من لذع أسلوبها» (ص ٩٠).

هل يتعلق الأمر هنا بالدفاع عن الفلسفة ازاء هجمات الفقهاء ورجال الدين المتزمتين أم بالدفاع عن موقف الاسلام والمسلمين من الفلسفة ازاء اتهامات المستشرقين و «الباحثين الغربيين»؟

الواقع أن الطرفين معاً ـ المستشرقين من جهة والفقهاء من جهة أخرى ـ حاضران دوماً في خطاب صاحب «التمهيد». فعندما يكون أحدهما على السطور يكون الآخر ضرورة بين السطور. وحضورهما في خطابه على هذا الشكل ليس باختياره بل إن طبيعة موقفه السلفي ـ الليبرالي يفرض عليه ذلك. إنه يجد نفسه

---

(٢) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الفصل في الملل والنحل، ١ مج (بيروت: مكتبة خياط، [د.ت.])، ج ١، ص ٩٤. مصور عن طبعة مصرية مؤرخة بسنة ١٣١٧هـ.

مضطراً إلى التفكير في الفقهاء عندما يرد على المستشرقين، وإلى التفكير في هؤلاء عندما يكون بصدد التخفيف من موقف أولئك. وبعبارة أوضح، لقد كان يشعر بأن عليه أن لا يزكي موقف الفقهاء المتشددين المنكرين للفلسفة عندما يرد على المستشرقين الذين يدّعون أن الفلسفة الاسلامية قد ظلت نسخة من الفلسفة اليونانية أو الذين يقولون إن طبيعة الدين الاسلامي لا تسمح بحرية التفكير، كما كان يشعر بأن عليه أن يتجنب تزكية موقف هؤلاء من خلال الرد على أولئك. لقد كان يحاور خصمين يتبنيان قضية واحدة، ولكن من موقعين مختلفين، بل متناقضين. فكان لا بد من معالجة الموضوع بمرونة وحذر.

هناك طرف ثالث يرى صاحب «التمهيد» أنه من غير الجائز اغفاله، ويتعلق الأمر بـ «أبحاث في تاريخ الفلسفة عالجها من تعرضوا لتاريخ العلوم والتآليف في الاسلام» مثل المسعودي وابن النديم وصاعد وابن خلدون وطاش كبرى زادة وحاجي خليفة من جهة، وبـ «كتب الملل والنحل والمقالات - التي لا تخلو من موضوعات تتصل بتاريخ الفلسفة الاسلامية» مثل مقالات الاسلاميين للأشعري والفَرْق بين الفِرَق للبغدادي والفصل لابن حزم والملل والنحل للشهرستاني. . . من جهة أخرى. أضف إلى ذلك «بعض الكتب الدينية الصرف» التي ترد فيها «مسائل ذات علاقة بهذا الموضوع كما في بعض كتب الغزالي وابن الجوزي وابن تيمية وابن قيِّم الجوزية» (ص ٩٧ - ٩٨).

ولا يطيل صاحب «التمهيد» مع هؤلاء، وإنما يقتصر على القول بأن «كلام الاسلاميين في الفلسفة الاسلامية، مع قصوره عن تكوين منهج تاريخي، هو في غالب الأمر يعنى ببيان نسبة هذه الفلسفة إلى العلوم الشرعية، وحكم الشرع فيها، وردّ ما يعتبر معارضاً للدين منها» (ص ٩٨).

«القصور عن تكوين منهج تاريخي»، ذلك هو عيب «كلام الاسلاميين في الفلسفة الاسلامية»، فهل يصدق هذا أيضاً على «الباحثين الغربيين» المنكرين لأصالة هذه الفلسفة؟ إن صاحب التمهيد لا يصرح بذلك، ولكن البديل الذي يطرحه يجعل هذا الحكم ينسحب عليهم كذلك.

فما هو هذا البديل إذن؟

إنه «المنهج التاريخي» الذي يعود بنا إلى الينابيع الأولى ويجنبنا الانسياق مع أطروحات المستشرقين الذين «يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الاسلامية على أساسها أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة، يجعلون ذلك همهم ويتحرّون على الخصوص اظهار أثر الفكر اليوناني في التفكير الاسلامي

واضحاً قوياً» هذا في حين أن «العوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الاسلامي وتطوره، مهما يكن من شأنها، فهي أحداث طارئة عليه، صادفته شيئاً قائماً بنفسه، فاتصلت به لم تخلقه من عدم وكان بينها تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمحُ جوهره محواً» (ص ٩٨).

ويضيف صاحب التمهيد إلى ذلك مباشرة: «من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الاسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الاسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي، ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً» (ص ١٠١).

الفلسفة الاسلامية متهمة بأنها مدينة بكل شيء للفلسفة اليونانية، فلنعمل على إبطال هذه التهمة بإثبات وجود تفكير فلسفي في الاسلام قبل ترجمة الفلسفة اليونانية، وسيكون ذلك برهاناً على الأصالة. وهل هناك أنقى وأقوى من تلك التي يتم الرجوع بها إلى «الجراثيم الأولى» و «المنطلق الأصيل»؟

إذا نحن اتجهنا هذا الاتجاه صار بإمكاننا تلمُّس بداية النظر العقلي لدى المسلمين قبل عصر التوجه بكثير، وبالضبط في صدر الاسلام نفسه حينما صار «الاجتهاد بالرأي» أسلوباً ضرورياً لتعميم حكم الشرع على الوقائع الجديدة. ذلك أن «الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين. وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم «أصول الفقه» ونبت في تربته التصوف أيضاً... وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعيات والإلهيات على أنحاء خاصة. والباحث في تاريخ الفلسفة الاسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي له أصوله وقواعده. يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين، والترتيب الطبيعي يقضي بتقديم السابق على اللاحق. ولأن هذه الناحية أقل نواحي التفكير الاسلامي تأثراً بالعناصر الأجنبية، فهي تمثل لنا هذا التفكير مخلصاً بسيطاً يكاد يكون مسيَّراً في طريق النمو بقوته الذاتية وحدها، فيسهل بعد ذلك أن نُتابع أطواره في ثنايا التاريخ وأن نتقصى فعله وانفعاله فيما اتصل به من أفكار الأمم» (ص ١٢٣) ويجب أن لا يعترض أحد بضعف الصلة بين أصول الفقه والفلسفة. ذلك لأنه إذا كان المستشرقون أنفسهم يعترفون للفكر العربي الاسلامي بالأصالة في مجال التصوف والكلام ويدرجون هذين العلمين في الاطار العام للفلسفة الاسلامية، فلماذا لا نوسع الدائرة لتشمل أصول الفقه: «إنه إذا

كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملاً لها فإن «علم أصول الفقه» المسمى أيضاً «علم أصول الأحكام» ليس ضعيف الصلة بالفلسفة. ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام...» (ص ٩٧).

لقد أشرنا من قبل إلى أن صاحب «التمهيد» يساجل خصمين يتفقان في الهدف على الرغم من اختلافهما في المواقع والمنطلقات. وبما أنه كان يريد إبطال قضيتها المشتركة (نكران أصالة الفلسفة الاسلامية) فلقد كان عليه أن يوجه خطابه بالكيفية التي تجعله يتجنب ارضاء أحدهما عند الرد على الآخر. إن القضية القائلة «عدو عدوي صديقي» غير صادقة هنا، لأن مصادقة أحدهما صراحة تجر حتماً إلى مصادقة الآخر ولو بكيفية ضمنية. إن موقف الفقهاء وموقف المستشرقين موقف واحد من حيث أن الطرفين معاً ينكران أصالة الفلسفة الاسلامية، فكيف يمكن إذن مصادقة أحدهما دون مصادقة الآخر، وبالتالي دون تأييد دعواهما معاً؟ لقد كان البحث عن مخرج - لا بل عن قيمة ثالثة - ضرورياً. وقد وجد صاحب «التمهيد» هذا المخرج في تجاوز منطلق المستشرقين والرجوع إلى «الجراثيم الأولى» للتفكير العقلي في الاسلام.

هنا في مرحلة «الاثبات» - اثبات أصالة الفلسفة الاسلامية بالرجوع بها إلى أصول الفقه - سيختلف الموقف. ذلك لأن اثبات أصالة «التفكير العقلي في الاسلام» ضداً على منكري أصالة الفلسفة الاسلامية من «الباحثين الغربيين» سيرضي بدون شك الفقهاء لأن الأصالة المنوه بها هنا، هي أصالتهم هم بالذات. هذا ما كان يفكر فيه صاحب «التمهيد» - نقصد ما ينطوي عليه خطابه إلينا - ولا شك أن المسألة إذا نُظر إليها من هذه الناحية وحدها ستذكّرنا بمن يريد أن «يضرب عصفورين بحجر واحد»: إن الرد على المستشرقين في هذه المرحلة سيكون أيضاً إرضاء للفقهاء...

ولكن إلى أي حد؟ وبأي معنى؟

الواقع أن أطروحة صاحب «التمهيد» تضع منهجه في مأزق. ذلك أن الانطلاق من «الجراثيم الأولى للتفكير العقلي في الاسلام» (الاجتهاد بالرأي، وبالتالي أصول الفقه) لا يؤدي بنا حتماً إلى الفلسفة الاسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي... بل يسير بنا في خط موازٍ لها تماماً، هو خط الفقهاء والمتكلمين المعادين للفلسفة. ان القضية الأساسية التي تطرح نفسها هنا قد سكت عنها صاحب «التمهيد» ويمكن التعبير عنها كما يلي: هل كان هناك اتصال بين «الاجتهاد بالرأي» في مجال الشريعة والعقيدة من جهة، وبين الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي... من جهة ثانية، بالشكل الذي

يسمح بالقول إن الفلسفة بهذا المعنى كانت نتيجة لتطور «النظر العقلي في الاسلام» بالمعنى الذي حدّده صاحبنا؟ إن تاريخ الثقافة العربية الاسلامية يؤكد أن الطرفين قد تطورا، كل منهما بمعزل عن الآخر. وحتى علم الكلام الذي هو أقرب العلوم العربية الاسلامية إلى الفلسفة، فلا شيء يسمح بالقول عنه إنه كان الأساس الذي قامت عليه الفلسفة أو أن هذه كانت تتويجاً لتطوره. بل بالعكس لقد ظل علم الكلام مستقلاً بنفسه، وخصماً للفلسفة، والفلسفة خصماً له. أما المنطق فلم يبدأ في التأثير في مباحث الفقه والكلام بشكل جدي إلاّ حينما أخذ نجم الفلسفة في الأفول.

وإذن فـ «الرجوع إلى النظر العقلي الاسلامي في سذاجته الأولى وتتبّع مدارجه...» لا يوصلنا إلى الفلسفة، بل يسير بنا في خط موازٍ لها، مستقل عنها. وهذا الخط يمكن اثبات أصالته بكل سهولة، ولكن لا لفائدة الفلسفة بل ضداً عليها. إن الفلسفة الاسلامية ـ بمعنى فلسفة الكندي والفارابي... الخ ـ ستبدو في هذه الحالة جسماً غريباً في الثقافة العربية الاسلامية... هكذا ينتهي «المنهج التاريخي» لصاحب «التمهيد» إلى عكس ما أراده منه... إلى تأكيد «لا أصالة» الفلسفة الاسلامية.

* * *

تلك هي النتيجة التي لمحها أحد تلامذة صاحب «التمهيد» فراح يروجها جاعلاً منها قضيته «العلمية» والايديولوجية، لا ضداً على فقهاء الأمس والمستشرقين، بل ضد زملائه «الباحثين» في الفلسفة الاسلامية من العرب المعاصرين.

يتبنى التلميذ منهج الأستاذ ويقرر معه «أنه كان لدى المسلمين تفكير خالص صدروا فيه عن ذاتهم، وتفكير تنسيقي كان لهم فيه أيضاً حظ من الابتكار» وبخاصة في «علم الكلام وعلم أصول الفقه». ولكن التلميذ يؤاخذ الأستاذ على كونه اعتبر «... فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان» فلسفة اسلامية فيها أصالة وابداع، ويضيف التلميذ قائلاً إن «في هذا مجافاة للبحث العلمي الذي أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لم يمثلوا الفكر الاسلامي في شيء»[٣].

لقد انطلق الأستاذ من الرد على المستشرقين ساعياً إلى اثبات أصالة الفلسفة الاسلامية بالرجوع إلى «الجراثيم الأولى للنظر العقلي الاسلامي» وها هو التلميذ ينطلق من هذه «الجراثيم الأولى» نفسها ليؤكد «صحة» دعوى المستشرقين، بل ليقرر، بأقوى مما فعلوا، ان ما وصلنا من الكندي والفارابي وابن سينا وأبي البركات البغدادي

---

(٣) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، ج ١، ص ٢٨.

وابن رشد «لم يكن شيئاً جديداً... كان فقط صورة من المشائية أو الأفلاطونية الحديثة مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الفكر القرآني» والنتيجة هي أن «فلاسفة الاسلام على طريقة اليونان إنما هم «امتداد» لفلسفة هؤلاء الأخيرين و «مراكز اسلامية» للفلسفة اليونانية القديمة في عالم جديد، ولم يقبل هذا العالم فلسفتهم، بل اعتبرها خارجة عليه لا تمثله ولا تمتّ إليه» (ص ٨١).

ليس هذا وحسب، بل إن التلميذ يذهب إلى أبعد من هذا فيقرر «إن الاسلام حال دون الأبحاث الميتافيزيقية على طريقة اليونان لسببين: ١) قصور العقل الانساني من التوصل إلى الشيء في ذاته، إلى الكنه إلى الماهية، وهذا ما عبّر عنه علماء السلف في جملة مواضيع مستندين في هذا إلى أخبار عن النبي وعن الصحابة والسلف تثبت هذا اثباتاً تاماً... ٢) إن الميتافيزيقا اليونانية نتاج العبقرية الشخصية اليونانية أو عمل الذات اليونانية التي تعتمد وجهة النظر الشخصية، في حين يعتمد الاسلام رأي الجماعة ويقوم على الاجماع...»[٤]. ويضيف التلميذ قائلاً: «وعلى العموم نستطيع من هذا أن نفسر مهاجمة فقهاء المسلمين للفلسفة اليونانية هجوماً عنيفاً، فلقد كانت هذه الفلسفة من ناحية أخرى عملاً ذاتياً لا يتفق والاجماع» (ص ٤١)... وإذن فليست دعاوى المستشرقين المنكرين لأصالة الفلسفة الاسلامية هي وحدها «الصحيحة» بل موقف الفقهاء المناوئين للفلسفة والفلاسفة كان - ولا يزال - هو الموقف «الصحيح». هكذا يستخلص التلميذ من منهج الأستاذ نتائج تعاكس على طول الخط ما هدف إليه هذا الأخير. لقد كان الأستاذ يريد اقامة جسور بين الماضي والحاضر والمصالحة بينهما نوعاً من المصالحة. أما التلميذ فلا يعترف للحاضر بهوية أخرى غير تلك التي أورثها له الماضي. وتلك ظاهرة يمكن رصدها في مختلف المجالات التي خاض فيها الاتجاه السلفي في الفكر العربي الحديث، حيث نرى التوفيق بين «الجديد» و «القديم» ينتهي إلى نكوص يجعل القديم هو «الحقيقة» الوحيدة. إن «الترحال الثقافي» في هذا التيار - التيار السلفي - يتجه دوماً إلى الماضي... والنتيجة هي مواقف رافضة لكل تجديد، مواقف تعتبر «ما عندنا» هو وحده الجديد الذي لا يبلى.

ذلك ما فعله التلميذ بعد أن «حرر» منهج الأستاذ من هاجس الفلسفة «على طريق اليونان». إنه يقرر أن للفكر الفلسفي في الاسلام جانبين: جانب ميتافيزيقي وهو ما يعرضه علم الكلام، ذلك «النتاج الخالص للمسلمين». والمقصود هنا هو المذهب الكلامي الذي أسسه «إمام الهدى» أبو الحسن الأشعري... وجانب علمي منهجي هو أصول الفقه، هذا العلم الذي ابتكره المسلمون، ومن خلاله «أنتجوا

---

(٤) ليست فكرة «الاجماع» هذه من «بنات فكر» صاحبنا... انها منتزعة من خطاب آخر كما سيتضح ذلك بعد.

تفكيراً منطقياً جديداً وكشفوا عن المنهج التجريبي الذي عرفته أوروبا بعد ذلك وسارت في ضوئه إلى حضارتها الحديثة» (ص ٣٩). أما المنطق الأرسطي فقد «رفضه» المسلمون بل «هاجموه ونقدوه أشد الهجوم وأعنف النقد ثم وضعوا منطقاً جديداً أو منهجاً جديداً هو المنهج أو المنطق الاستقرائي»[5]. لقد أخذ روجر بيكون عن العرب هذا المنهج وورثه عنه سميّه فرانسيس بيكون و «سرقه» جون ستيوارت ميل وادعاه لنفسه. وبعبارة صاحبنا: «وقد ألهم روجر بيكون فرانسيس بيكون... ثم وجد المنهج الاسلامي كاملاً في كتابات جون ستيوارت ميل، ولا شك أن منهجه هو منهج العرب، ولا شك أن الرجل شعر «بما فعل»... أي أنه أخذ علم المسلمين ونسبه إلى نفسه... وسواء اعترف بفضل أصحاب هذا المنهج الحقيقيين أو لم يعترف، فنحن بناته الأولون، وأساتذة الانسانية في حضارتها الحديثة»[6].

لا شك أن القارىء يوافقنا على القول: إنه عندما «يرتفع» الخطاب الفلسفي إلى هذا المستوى من «المنطق» و «الموضوعية» و «المعقولية» يصبح النقاش غير ذي موضوع... لقد انتهى الخطاب السلفي هنا كما في ميادين أخرى إلى نفس النتيجة، إلى تقرير «الاكتفاء الذاتي»، الأمس واليوم وغداً...

لم تكن لنا بالأمس حاجة إلى فلسفة اليونان وإذن لسنا اليوم في حاجة إلى فكر خلفاء اليونان... والفلسفة الاسلامية الحق هي فلسفة الاسلام، لا الفلسفة الوافدة على الاسلام... إن التاريخ تاريخنا نحن... وأما الباقي فجاهلية.

تلك هي الأصالة «المطلقة» التي لا يتعب الخطاب السلفي المعاصر من تقريرها والتشويه بها... والخطاب السلفي كما هو معروف خطاب مسترسل في «التشويه الذاتي»...

* * *

في نفس الوقت ـ تقريباً ـ الذي كانت فيه آراء صاحب «التمهيد» تستقطب أنصاراً وتلاميذ في الجامعة المصرية نقل، إلى العربية، «رائد» الوجودية في العالم العربي دراسات لكبار المستشرقين تدور كلها حول حضور «التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية»[7] دراسات جد هامة قدّم لها بـ «تصدير عام» أراد أن يبرهن فيه،

---

(٥) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص (هـ).

(٦) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٢٦.

(٧) عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية: دراسات لكبار المستشرقين (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٥). هذا وقد كتب المؤلف مقدمة الكتاب عام ١٩٤٠ كما أثبت ذلك بنفسه. أما علي سامي النشار فقد نشر أول كتاب له سنة ١٩٤٧ وهو مناهج البحث عند مفكري الاسلام...

لا عن أصالة الفلسفة الاسلامية وجدارتها بمكان لائق بها في تاريخ الفلسفة العام، بل لقد ذهب إلى العكس من ذلك تماماً فقرر أن «الروح الاسلامية منافية بطبيعتها للفلسفة». لنستمع إليه في هذه المرافعة التي لم يستطع أكثر المستشرقين تطرفاً وتحاملاً تدبيج ما يماثلها، يقول: «الروح اليونانية تمتاز بالذاتية، أي بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات، وبأنها في وضع أفقي بإزاء هذه الذوات الأخرى، حتى ولو كانت هذه الذوات آلهة، بينما الروح الاسلامية تفني الذات في كل، ليست الذوات المختلفة أجزاء تكوّنه، بل هو كل يعلو على الذوات كلها، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه، يسيرها كما يشاء ويفعل بها ما يريد. فالروح الاسلامية تنكر الذاتية أشد الانكار، وانكار الذاتية يتنافى مع ايجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة، لأن المذهب الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها ازاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى. . . أما الروح التي تشعر بفنائها في غيرها وعدم استقلالها بنفسها وعدم استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتية ومعاييرها الخاصة فلا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الاجماع، ولما كان هذا الاجماع غير ممكن التحقيق إذا كانت هذه الأفكار صادرة عن فرد أو أفراد، لأن هذا معناه صدورها عن الذاتية، فإنها لا تفهم هذا الاجماع إلا على أنه «كلمة» هذه القوة العليا التي تفنى فيها وتخضع لها كل الخضوع بوصفها مخلوقة لها وصادرة عنها، وهذه الكلمة هي كل شيء في الحياة الروحية. . . وعلى ضوء هذه الخاصة نستطيع أن نفهم الحياة الروحية الاسلامية وأن نكشف عن مصادرها. فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الاسلامية. لهذا لم يقدّر لهذه الروح أن تنتج فلسفة بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما هي تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الانتاج الحقيقي فيها، وأوجدوا فلسفة جديدة شاءوا ذلك أم كرهوا»[8].

لقد التزمنا في كتابنا هذا أن لا نناقش المضامين فلا نثبت ولا نعارض لا من الوجهة المعرفية ولا من الوجهة الايديولوجية، ولذلك لن ندخل هنا في نقاش حول «طبيعة الروح» الاسلامية أو اليونانية، ولا حول تمثل المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين لروح هذه الفلسفة، ومع ذلك فنحن لا نملك إلا أن نسجل أن مفهوم «الاجماع» في الاسلام لا يعني ـ حسب علمنا ـ «كلمة القوة العليا» التي أشار إليها صاحبنا قبل، بل بالعكس ان الاجماع في الاسلام، سواء قصد به اجماع الأمة أو اجماع العلماء المجتهدين، وسواء حصر ذلك في عصر معين أو اشترط فيه أن يكون شاملاً

(٨) نفس المرجع، ص (ز).

لبلاد الاسلام كلها، ان الاجماع في الاسلام إنما أخذ به كمصدر من مصادر التشريع في المسائل التي ليس فيها نص من «القوة العليا» المشار إليها، وإذن فهو بديل عنها عند غياب كلمتها. والنتيجة هي أنه إذا كان هناك شيء في الاسلام يفتح الباب أمام التفلسف ـ وهذا لا يعني أن الباب مغلق في الأصل ـ فهو الاعتراف للإجماع وبالتالي للاجتهاد كمصدر من مصادر التشريع.

صحيح أن «الاجماع» إذا أخذ به كقانون للحياة، يعارض «الذاتية» بالمعنى الوجودي للكلمة بل هو منها على طرفي نقيض. ولكن هل رفض «الذاتية» (بالمعنى الوجودي المعاصر) يعني رفض الفلسفة والتفلسف؟ أوليست الوجودية، وبالتالي فكرة «الذاتية» نفسها، مجرد رد فعل على مذاهب فلسفية غير وجودية سابقة عليها...؟

لم يتمكن «رائد» الوجودية في العالم العربي من قراءة الفلسفة الاسلامية «قراءة وجودية»، لم يستطع العثور فيها على ما يسعفه في تأسيس «وجوديته» عربياً أو اسلامياً، لم يجدها «موجوداً من أجله» هو... فأنكر عليها حقها في «الوجود» ومع ذلك فيجب أن نعترف له ـ شاء ذلك أم كره ـ بأنه من أكبر «باعثي» هذه الفلسفة بل أنه أنشط حفار في قبورها. أولسنا ندين له بكثير من النصوص القديمة والدراسات المترجمة الحديثة؟

• • •

ومهما يكن، فباستثناء هذه «النزوة الوجودية» فإن البحث عن مكان في التاريخ للفلسفة الاسلامية مستمر، والمنهج المعتمد هو «المنهج التاريخي» دوما... وإذا كانت الرؤية السلفية قد خنقت هذا المنهج مع «التلميذ» الذي استمعنا إليه قبل... فلنجرب حظنا مع ذات المنهج وقد تسلح برؤية ليبرالية... ومع «رائد» آخر من رواد العمل الفلسفي في العالم العربي الحديث، لنستمع إليه يقول:

«لا يخلو البحث التاريخي من فروض يقوم عليها وأهداف نظرية يصوب إليها ولا يستغني عن نموذج متخيل تجمع الوقائع على غراره ويبنى الماضي على أساسه (...) ولكن العيب كل العيب أن يتحول التاريخ إلى مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة، وأن تؤخذ على أنها قضايا مسلمة (...) وقد بُلي تاريخ الحياة العقلية في الاسلام بطائفة من هذه الفروض. فقيل مثلاً إن الساميين فطروا على غريزة التوحيد والبساطة في كل شيء، في الدين والفن واللغة والحضارة، أو إن عقليتهم عقلية فصل ومباعدة، لا جمع وتأليف (...) أو إنه لا فلسفة لهم، وكل ما صنعوا أنهم حاكوا الأفلاطونية الحديثة ورددوها، ولم يقف الأمر عند ذلك، بل رتبت عليه نتائج شتى لا

يزال يأخذ بها بعض الباحثين»[9].

إن الخطاب هنا موجه إلى المستشرقين، وعلى رأسهم رينان، كما هو واضح من السابق، ويمكن القول أيضاً إنه موجه كذلك إلى «راشد» الوجودية في العالم العربي بوصفه ينتمي إلى مجموعة «بعض الباحثين» الذين يشير إليهم النص. ومهما يكن، فإن صاحبنا لا يقف طويلاً لا مع هؤلاء ولا مع أولئك، بل ينصرف تواً إلى عرض المنهج الذي يقترحه ويريد تطبيقه. وهذا المنهج مزيج (أو «جمع») بين «المنهج التاريخي»، و«المنهج المقارن»: «المنهج التاريخي الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى وينمي معلوماتنا، ويزيد ثروتها العلمية، وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه البالية، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن. . .»، و«المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهاً لوجه، ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة، والمقارنة والموازنة من العلوم الانسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية، ولذلك يجب أن تتسع دائرتها لتشمل الفلسفة في القرون الوسطى باختلاف أوطانها وتباين الأديان التي عاشت في ظلها، وإذا فعلنا ذلك أدركنا «أن الفلسفة العربية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب» وأنه «من هاتين الفلسفتين، مضافاً إليهما الدراسات اليهودية، يتكوّن تاريخ البحث النظري في القرون الوسطى». ليس هذا وحسب، بل لا بد من ربط الفلسفة الاسلامية بالفلسفة اليونانية من جهة، والفلسفة الأوروبية الحديثة من جهة أخرى. إننا بهذين النوعين من الربط سنجعل الفلسفة العربية تجد مكاناً خاصاً بها بين ما سبقها وما لحقها وما كان بجوارها. وبعبارة موجزة: «لا بد أن نربط الفلسفة الاسلامية بالفلسفة القديمة والمتوسطة والحديثة كي تبرز في مكانها اللائق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الانساني» (ص ٢٢).

الرؤية الليبرالية «غير» متعصبة!، فليس يهمها فقط وضع الفلسفة الاسلامية في مكانها اللائق بل يهمها أيضاً «اكتمال» مراحل تاريخ الفكر الانساني. ولذلك فهي لا تقنع بالرجوع إلى «الجراثيم الأولى للنظر العقلي» لدى المسلمين، بل لا تهتم بهذه «الجراثيم» لأن التاريخ ـ تاريخ الفكر الانساني ـ لم يبدأ مع بداية النظر العقلي لدى المسلمين بل بدأ ـ كفلسفة على الأقل ـ لدى اليونان. وإذن، فماضي الفلسفة الاسلامية هو ماضي كل فلسفة: إنه الفلسفة اليونانية. أما مستقبلها فهو مستقبل كل فلسفة سبقت الفلسفة الأوروبية. . . إنه هذه الفلسفة نفسها.

في إطار هذه النظرية «الليبرالية» لن نجد حرجاً في الاعتراف بأن الفلسفة

---

(٩) ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق، مكتبة الدراسات الفلسفية؛ ١، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ٩. هذا وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب حوالي سنة ١٩٤٧.

الاسلامية أخذت عن الفلسفة اليونانية، ولن نشعر بالعجب إذا تبيّنا أن «روجر بيكون كان وثيق الصلة بالتفكير الاسلامي»، وأن ديكارت ربما يكون قد تأثر في شكه بشك الغزالي، أو إذا لاحظنا أن هناك شبهاً بين «الكوجيتو وبين الرجل المعلق في الفضاء الذي قال به ابن سينا» (ص ٢٤).

المهم هو أننا قد أعطينا بعد أن أخذنا كما فعلت كل الشعوب التي كانت لها حضارة. وإذن فلقد كان لنا مكان في التاريخ، وذلك برهان على الأصالة.

* * *

ولكن أي تاريخ، وأية أصالة؟

ذلك هو السؤال الذي يطرحه الماركسي «العربي» الذي التحق أخيراً بـ «الركب»، ركب الباحثين عن الأصالة في التراث العربي الاسلامي. إنه إذ ينتقد بعنف الرؤية السلفية والرؤية الاستشراقية يرحب، من ناحية الشكل، بمحاولة صاحب المنهج التاريخي ـ الليبرالي النزعة ـ التي يرى فيها «أساساً سليماً للبحث التاريخي في موضوع التراث»، ولكنه يؤاخذ عليه انصراف تفكيره إلى «معنى التاريخ الذاتي للأفكار والمفكرين» واقتصاره على النظر إلى التصوف ـ وهو الموضوع الذي اختاره لتطبيق منهجه ـ بوصفه «ظاهرة ذاتية» فقط، لا بوصفه كذلك «ظاهرة اجتماعية من حيث كونه تعبيراً عن رد فعل غير مباشر لواقع اجتماعي معين (. . .) وإذا أطل على شيء آخر خارج الذات، فليس هناك سوى تجارب «ذاتيات» فردية أخرى»[١٠]. . . هذا فضلاً عن كون صاحب هذا «المنهج التاريخي المقارن»، الليبرالي النزعة، قد اقتصر على هذا الجانب ـ جانب النزعة الروحية في الفلسفة الاسلامية ـ مهملاً جوانب أخرى. . . وبالضبط النزعة ـ أو النزعات المادية.

وهذه «النزعات» بالذات هي التي يريد الماركسي «العربي» الكشف عنها وإبرازها. أما سلاحه فمعروف أنه «المنهج المادي التاريخي». فلننظر إلى الكيفية التي «سيطبق» بها هذا المنهج، قبل عرض النتائج النهائية التي سيستخلصها «بواسطته».

ينطلق الماركسي «العربي» من أن «تاريخ كل مجتمع ـ منذ المشاعة البدائية الأولى ـ هو تاريخ صراع بين الطبقات» وأن الانسانية شهدت في تطورها، من خلال هذا الصراع، مرحلة عبودية، ثم مرحلة القطاعية، ثم مرحلة رأسمالية، وأخيراً تأتي المرحلة الاشتراكية. ومن هنا فإن «تطور الفلسفة في كل مرحلة من مراحل تطور

---

(١٠) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩)، ج ١، ص ٨٥ ـ ٨٦.

المجتمع، سواء في أوروبا أم في بلاد العرب والاسلام أم في الهند والصين، كان يجري عن طريق الصراع بين المادية والمثالية» باعتبار أن وجهة النظر المثالية كانت تمثل ايديولوجيا القوى الاجتماعية المعرقلة للتقدم ووجهة النظر المادية كانت تمثل، بالعكس من ذلك، ايديولوجيا القوى الاجتماعية العاملة من أجل التقدم، أي ايديولوجيا الطبقات الكادحة والمحرومة. ومن هنا فإن البحث عن الأصالة الحقيقية في الفلسفة الاسلامية، الأصالة المنسجمة مع اتجاه التطور والمعبرة عن ايديولوجيا الطبقات المناضلة من أجله، يجب أن يستهدف الكشف عن «النزعات المادية».

و «النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية» يجب أن تحدد ضمن، ومن خلال، «الأشكال المادية الفلسفية كما عرفت في تاريخ تطور الفلسفة العالمية»، وهي: ١ ـ «المادية الساذجة» المعبرة عن «نظرة القوى التقدمية في المجتمع العبودي التي وصفت قديماً بالديمقراطية العبودية» وأبرز ممثليها طالس وانكسيمانس وانكسيماندر وهيراقليط وديمقريطس وابيقور، ٢ ـ «المادية الميتافيزيقية»... مادية المفكرين الأوروبيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر (...) وكانت تعبر عن ايديولوجية البرجوازية الناشئة (؟) وسائر القوى التقدمية في ذلك العصر» ٣ ـ «مادية الديمقراطيين الثوريين... خلال القرن التاسع عشر في بعض بلدان أوروبة الشرقية وآسية في عصر انتقال هذه البلدان من الاقطاعية إلى الرأسمالية وهي تعبر ـ بالأساس ـ عن ايديولوجية القوى الفلاحية الثورية بالأكثر» ٤ ـ «المادية الديالكتيكية وهي الشكل الأخير للمادية تاريخياً، حتى مرحلتنا الحاضرة هي المادية الماركسية معبرة عن ايديولوجيا البروليتاريا...»[11].

البحث عن مكان في التاريخ للفلسفة الاسلامية يتطلب، إذن، في نظر الماركسي «العربي» مقارنة نزعاتها المادية مع أحد هذه الأشكال «التاريخية» الأربعة من المادية. وهكذا فعلى الرغم من أن «المادية الفلسفية العربية الاسلامية... كانت تتخذ أشكالاً غامضة تتخفى بين ثناياها الدراسات اللاهوتية الاسلامية...» فإنه بالنظر إلى «طابع أسلوب الانتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي إلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبياً في المجتمع العربي الاسلامي خلال العصور العباسية» وبالنظر كذلك إلى «طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية في هذه العصور»... إنه بالنظر إلى «هذين العاملين الرئيسيين ربما صح القول بأن النزعات المادية في هذا التراث (العربي الاسلامي) اتخذت أشكالاً غير

---

(١١) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٣ ـ ٣٥.

ثابتة، بل ترددت بين الأشكال الميتافيزيقية والأشكال الديالكتيكية بمستواها الملائم للوضع التاريخي ذاك»[12].

هكذا تم منذ البداية تحديد وضع الفلسفة العربية الاسلامية، وضعها التاريخي بين الفلسفات... ووضعها الاجتماعي بين الايديولوجيات. إن «المادية الفلسفية العربية الاسلامية» يجب أن تكون في آن واحد تعبيراً عن «طابع أسلوب الانتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي» و«طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية»... ويجب أن تكون، نظراً للتداخل بين أنماط الانتاج المذكورة، مترددة بين الأشكال التي «تلائم» تلك الأنماط الانتاجية في تداخلها.

لقد تم تقرير كل شيء من البداية وما على الفلسفة الاسلامية إلا أن تدخل أحد القوالب الجاهزة... ومهمة الباحث المؤرخ ستكون الاجتهاد في مقاربة هذه الفلسفة مع أحد هذه القوالب، وبالضبط القالب «الملائم»، لها «تاريخياً»... إنه «المنهج» الجدلي المطبق» الذي يحاول الماركسي «العربي» تطبيقه للبرهنة ـ عربياً ـ على صحته، وبالتالي على أصالة الموضوع. فالأصالة هنا تستمد حقيقتها من القابلية للملاءمة مع أحد القوالب الجاهزة.

بعد تقرير «المنهج المطبّق» يأتي السرد المطول للمعلومات المعروفة في الكلام والتصوف والفلسفة بالمشرق لينتهي بنا التطواف أخيراً إلى النتيجة التالية وهي أنه على الرغم من «قصر عمر الفلسفة العربية» فإن «ظروف المجتمع العربي الاسلامي» قد هيأت لها «ما مكنها أن تؤدي دوراً مزدوجاً في تاريخ تطور الفلسفة العالمية. فهي من ناحية أولى أعادت الحياة من جديد إلى الفلسفة اليونانية بعد أن أصابها التشتت والتبعثر والانزواء، بضعة أجيال، في بعض الأديرة والمدارس النسطورية واليعقوبية والفارسية (...) وهي ـ من ناحية ثانية ـ طبعت جانباً من جوانب الفلسفة الأوروبية خلال العصر الوسيط بطابع منجزاتها في معرفة الطبيعة»[13].

وهكذا فنظراً إلى «الاختلاف النوعي الشامل بين المجتمعين: اليوناني ـ الروماني القديم من جانب والعربي الاسلامي في العصر الوسيط من جانب آخر، كان من غير الطبيعي وغير الواقعي بوجه مطلق أن تتعامل الفلسفة العربية مع الفلسفة اليونانية بدلالاتها ومضامينها القديمة نفسها التي كانت لها في ظل المجتمع العبودي الذي زالت أشكال علاقاته الانتاجية وحلّت محلها أشكال علاقات انتاجية من نوع جديد، مع

---

(١٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٨.

(١٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٥.

أشكال تاريخية جديدة للمعرفة وللتصورات البشرية عن العالم».

ليس هذا وحسب، بل إنه نظراً كذلك إلى «أن الفلسفة اليونانية لم تكن المصدر الوحيد للفلسفة العربية الاسلامية (لقد كان هناك الاسلام والميراث الفارسي والهندي...) فإنه ما كان يمكن أن تحتل هذه الفلسفة (اليونانية) مكانها في الفكر الفلسفي العربي الاسلامي دون أن ينالها التغيير والتعديل سواء في دلالتها ومضامينها الفلسفية أم في محتوياتها الايديولوجية لأنه ليس من الممكن أن يكون شكل ايديولوجية المجتمع العبودي الوثني هو نفسه شكل ايديولوجية المجتمع الاقطاعي التجاري الاسلامي الأكثر تنوعاً وتعقيداً...» ومن هنا ـ لست أدري كيف؟ ـ «الميول والمواقف المادية التي احتوتها الفلسفة العربية الاسلامية عبر صراع هائل ضمن آليتها الداخلية مع الميول والمواقف المثالية، ولا سيما مثالية الفلسفة اليونانية حتى الأرسطية منها فضلاً عن الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلقد «كان لظهور النزعات المادية في الفلسفة (العربية الاسلامية) علاقة أساسية... بالتطور الاقتصادي في العالم العربي، ذلك التطور الذي كان الدافع إليه ـ ابتداء (؟) ـ تحقيق منجزات علمية وتكنيكية في علوم الطبيعة والرياضيات التي كانت جزءاً من الفلسفة. من هذا الوجه كان دخول الفلسفة العربية في تاريخ الفكر الأوروبي وتأثر الفلسفة الأوروبية بها حينذاك، مدخلاً لهذه الفلسفة نحو الاهتمام بالطبيعة. إن هذه البداية كانت الطريق الأول لتوجه الفلسفة الأوروبية نحو النزعات المادية»[14].

الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر خطاب ايديولوجي سافر. وبالتالي فهو يحمل معه، ومستعد لأن يحمل بطبيعته، كل التناقضات الممكنة ما دامت تجد تبريرها ايديولوجياً عند صاحبها. صحيح أنه لا يمكن فصل الخطاب الفلسفي عن الايديولوجيا، ولكن صحيح كذلك أن الخطاب الفلسفي ذاته هو أكثر أنواع الخطاب الايديولوجي تجريداً... أي إخفاء لطابعه الايديولوجي. بعبارة أخرى لا يكون الخطاب الفلسفي جديراً بهذا الإسم إلا إذا استطاع أن يحوّل الايديولوجي إلى نظري، إلا إذا استطاع أن يجعل من قضيته قضية كلية ضرورية على مستوى الخطاب. إن ذلك هو ما يعطي القدرة للخطاب الفلسفي على توفير ذلك الحد الأدنى من التطورات المشتركة التي تجعل التفاعل بين التيارات الايديولوجية ممكناً، ويجعل الحركة فيها تتجه ـ بالتالي ـ إلى الأمام، وذلك هو طريق التقدم على صعيد الفكر النظري.

---

(١٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٧ ـ ٧١١.

وإذا نظرنا الآن على ضوء هذه الملاحظات السريعة إلى النماذج والعينات التي عرضناها قبل من الخطاب الفلسفي العربي المعاصر وجدنا أنفسنا أمام أفكار وأطروحات تؤكد بنفسها تهافت الخطاب الذي يحملها، ذلك أنه ليس من بين «النماذج» السابقة من استطاع أن يجعل القضية التي يدافع عنها قضية كلية ضرورية حتى على مستوى خطابه هو نفسه، هذا فضلاً عن عجزها عن بناء عالم متماسك يمكن الركون إليه ولو لبعض الوقت.

بالنسبة للخطاب السلفي رأينا كيف أدت «المقدمة» الأساسية التي انطلق منها ـ الرجوع إلى «الجراثيم الأولى للنظر العقلي في الاسلام» ـ إلى عكس النتيجة التي كان يتوخاها أول الأمر. ولم يكن ليحصل هذا لو لم تكن «المقدمة» ذاتها «مستعدة» لذلك. وواضح أن عدم إدراك الخطاب المؤسس عليها لهذا الأمر دليل على ضعفه وتهافته. لقد فهم صاحب «التمهيد» المنهج التاريخي على أنه العودة إلى «البداية» والانطلاق منها صعداً إلى «الحاضر» تماماً كما تفعل ـ أو تريد أن تفعل ـ النزعة السلفية. وبعبارة أخرى لقد طابق صاحب «التمهيد» دون أن يشعر ـ بين «المنهج السلفي» والمنهج التاريخي، فانطلق من مقدمة سلفية في جوهرها تاريخية في شكلها، فكان من الضروري أن تكون النتيجة سلفية.

أما بالنسبة للخطاب الليبرالي ـ في الفلسفة الاسلامية ـ فقد انتهى هو الآخر إلى عكس النتيجة التي كان يريدها: انتهى ضمنياً إلى عكس ما كان يريده صراحة. لقد كان النموذج الذي عرضناه ـ ولربما كان أمتن النماذج الليبرالية ـ يهدف إلى إضفاء «المعقولية التاريخية» على تراثنا الفلسفي: نقصد بذلك وضعه في مكانه «المعقول» من تاريخ الفكر البشري. وهكذا فـ «الفلسفة العربية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب» وهما معاً تشكلان الفلسفة في القرون الوسطى التي تشكل حلقة وسطى بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية الحديثة. إلى هنا يمكن القول بأن صاحبنا قد «نجح» في «العثور» للفلسفة الاسلامية على «مكان» في التاريخ.

ولكن لفائدة من؟ وعلى حساب من؟

إن وضع «الفلسفة العربية في الشرق» في مقابلة «الفلسفة اللاتينية في الغرب» ـ أي كجزء مكمل لها ـ يعني توظيفها لتقوية خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغربي، يعني تدعيم الحلقة الأضعف في هذا الخط: حلقة القرون الوسطى. وهذا كله على حساب تاريخية الفلسفة العربية الاسلامية، على حساب «أصالتها». بل على حساب تفوّقها على «الفلسفة اللاتينية في الغرب» التي لم تكن شيئاً مذكوراً ازاءها... حتى بالنسبة للمستشرقين أنفسهم... هكذا يأتي «إثبات» «المعقولية التاريخية» على حساب الأصالة والتاريخية معاً...

هـذا من جهة، ومن جهـة أخرى نجـد القضية معكـوسة تماماً عنـد «تطبيق» المنهج. ذلك أن هاجس الأصالة الذي هيمن على صاحب المنهج جعله يختار من الموضوعات تلك التي تنفرد بها «الفلسفة العربية في الشرق» ولا نجدها في «الفلسفة اللاتينية في الغرب»، أعني «نظرية السعادة أو الاتصال» و «نظرية النبوة» و «النفس وخلودها عند ابن سينا». . . وواضح أن الأمر يتعلق هنا بخطاب اللاعقل في مملكة العقل. وبعبارة أخرى ان «إثبات» الأصالة يأتي هنا على حساب «العقلانية»، وبالتالي على حساب «المعقولية التاريخية» المشار إليها قبل (باعتبارها تقوم أساساً على أنها «النمو العقلاني» في التاريخ).

هنا أيضاً تقودنا المقدمات إلى عكس النتائج المطلوبة منها.

يبقى أخيراً خطاب الماركسي «العربي» في الفلسفة الاسلامية وهو- كما لاحظنا قبل - خطاب من أجل «المنهج المطبق» أكثر منه محاولة لتطبيق المنهج. والواقع أن المرء لا يملك، وهو يقرأ نصوص هـذا الخطاب، إلا أن يتساءل: وماذا يبقى في هـذه النصوص لو جردناها من القوالب النظرية الجاهزة؟

إن الجواب الذي يفرض نفسه علينا - شئنا ذلك أم أبينا - هو أن يبقى هو نفس البضاعة المعرفية الرائجة التي يعرضها كل من السلفي والليبرالي في قوالبه ويوظفها لأغراضه. نعم ليس من الضروري أن يأتينا الماركسي «العربي» - دون غيره - بمعارف جديدة. . . ولكنه مطالب بتقديم تصور جديد، تتحقق فيه الوحدة العضوية بين الشكل والمضمون، بين المنهج والموضوع، بين القالب والمادة، بين النظرية و «الممارسة النظرية». ذلك أن الخطاب الماركسي خطاب جدلي بطبيعته، بمعنى أن ما يميزه هو هيمنة العلاقة الجدلية بين منهجه وموضوعه: المنهج يكيّف نفسه مع الموضوع، والموضوع يغتني، بل يتجدد، بفعالية المنهج. . . أن ذلك هو سر قوة هـذا الخطاب. . . عندما يكون حقيقياً. إنه في هذه الحالة يفرض نفسه عليك فرضاً: إما أن تأخذه ككل. . . وإما أن تتركه ككل.

أما الخطاب الذي ينسجه الماركسي «العربي» فما أيسر أن تفصل فيه بين المادة والشكل. . . بين القوالب العامة الجاهزة. . . والمادة الذائبة الجامدة.

لماذا؟

لأنه يقدم نفسه في صورة خطاب ايديولوجي ساذج. . . خطاب ينافح عن نفسه في كل خطوة من خطواته، فيقدم هكـذا، من ذات نفسه، الحجة على أنه خطاب «ايديولوجيا مستوردة» كما يتهمه بذلك «السلفي». . .

وإنه لكذلك فعلاً. . . ما دام لا يصنع قوالبه محلياً.

ثانياً: من أجل «فلسفة عربية» معاصرة

«ومهما يكن من أمر، فإن العالم العربي الحديث لم يتمخض بعد عن فيلسوف عربي كبير من طراز أفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد وليبنز واسبينوزا وكانت وبرغسون. ومعظم من اشتهروا فيه حتى الآن لا يعدون في نظرنا إلا كواكب، خفاقة تستضيء بنور غيرها فتتلألأ دون أن تضيء العالم بأشعتها الذاتية إلا قليلاً»[15].

ذلك ما كتبه منذ عشرين سنة أحد رواد الدرس الفلسفي الحديث في العالم العربي الحديث، وهو بصدد التأريخ للانتاج الفلسفي في الفكر العربي منذ بدء اليقظة العربية الحديثة... الانتاج الذي حاول تصنيفه إلى اتجاهات وتيارات، متبعاً نفس التصنيف الغربي (الاتجاه المادي، الاتجاه العقلي، الاتجاه الروحي، المذهب التكاملي، الاتجاه الوجودي، الاتجاه الشخصاني، الاتجاه العلمي) مما جعل منه هو الآخر مؤرخاً «يستضيء بنور غيره»...

وبعد أزيد من عشر سنوات من تاريخ إصدار هذا الحكم كتب أحد قدماء المتخرجين من قسم الفلسفة بجامعة القاهرة مقالة بعنوان «هل هناك حقاً فلسفة عربية»[16] يقول فيها: «إن ما سُمّي بالاتجاهات الفلسفية العربية (المعاصرة) ليس أكثر من طبعات عربية ـ بحكم اللغة التي كتبت بها ـ لاتجاهات غربية خالصة، وهي طبعات تختلف بالطبع في صياغتها ودرجة استيعابها للأصول، ومبلغ تمثلها للتراث الغربي، ومن ثم افتقدت إلى السمات الخاصة، التي تشكل الطابع القومي الخاص، لكل فلسفة أصيلة».

حكم مماثل للحكم الأول... ولكنه يذكّرنا، هذه المرة، بالحكم الذي أصدره بعض المستشرقين على الفلسفة العربية في القرون الوسطى، وعلى رأسهم رينان الذي وصفها بأنها لم تكن سوى «فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية»... هكذا تجعل حكم الغرب علينا بالأمس يصدق على واقعنا في الحاضر... هل نحتاج إلى التساؤل عما إذا كان هذا الحكم يندرج في نفس الدائرة التي ينتمي إليها الأول، دائرة «يستضيء بنور غيره»؟

ومهما يكن، فإن ما نريد ابرازه هو كون «مؤرخي» ما يسمى بـ «الفلسفة

---

(١٥) جميل صليبا في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، الفكر الفلسفي في مائة سنة (بيروت: الجامعة، ١٩٦٢)، ص ٣٩٩.

(١٦) أمير اسكندر، «هل هناك حقاً فلسفة عربية؟» قضايا عربية، العدد ٥ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٤)، ص ٤١ ـ ٤٢.

العربية المعاصرة» واقعين، هم أيضاً، تحت ضغط الاشكالية العامة التي تُنطِقُ هذه الفلسفة اشكالية «الأصالة والمعاصرة». إنهم إذ يعترفون لها بكونها «فلسفة معاصرة» - وإلا فكيف يمكن تبرير حديثهم عنها بوصفها كذلك - لا يرون فيها أية أصالة: إما لأنها «لا تضيء العالم بأشعتها الذاتية إلا قليلاً» كما ينص الحكم الأول، وإما لأنها تفتقد «إلى السمات الخاصة التي تشكل الطابع القومي الخاص بكل فلسفة أصيلة» كما يقرر الحكم الثاني.

«الفلسفة العربية المعاصرة» ليست «أصيلة» «تفتقد العالمية» . . . و «الفلسفة العربية المعاصرة» ليست «أصيلة» لأنها تفتقد «الطابع القومي الخاص» وقد يتساءل القارىء أي الحكمين هو الصحيح؟

ونجيب: هما معاً، حسب منطق نقائض وتناقضات الخطاب العربي المعاصر . . .

* * *

وبعد، فلقد كان بإمكاننا ادراج هذه الفقرة في الفصل السابق والاستعاضة بها عن تكليف القارىء مشقة التطواف معنا بين نصوص الوجه الآخر من الخطاب الفلسفي العربي المعاصر - الوجه الذي يقدم لنا «محاولات» المفكرين العرب المعاصرين انشاء «فلسفة عربية» جديدة - أصيلة ومعاصرة - كان بإمكاننا الاكتفاء بذلك لو أن هدفنا في هذا الكتاب هو عرض المضامين وتحليلها والحكم لها أو عليها. ولكن بما أن هدفنا هنا هو فحص الخطاب نفسه، أي بيان طبيعته وجلاء نقائضه وتناقضاته، فإنه لا مناص لنا من التعامل معه من خلال نصوصه بهدف حمله على الكشف عن «عيوبه» بنفسه.

وبما أن الأمر يتعلق هنا بخطاب يريد أن يكون «فلسفة» أي بخطاب يقدم نفسه في صورة بناء فكري متماسك - أو على الأقل يفترض فيه الطموح إلى ذلك - فإننا سنتجنب عن عمد التعامل معه «فلسفياً». ذلك لأن الدخول معه في مناقشات «فلسفية» يعني «السقوط في حبائله»، يعني الوقوع تحت ضغط اشكاليته، وبالتالي «التعاون» معه - لفائدته أو ضداً عليه - على انتاج خطاب مماثل له . . . أي إعادة انتاجه. الشيء الذي يعني في جميع الأحوال تغطيته إن لم يكن: احتضانه . . . هذا في حين أننا نريد أن نفضحه، لا أن نتستر عليه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبما أن هذا الخطاب «الفلسفي» لا يخفي نهضويته، بل يؤكدها صراحة أو يفصح عنها ضمنياً، فإنه سيكون علينا أن نحاسبه من هذا المنطلق كذلك، أي بوصفه خطاباً يريد أن يدشن نهضة فلسفية.

يتعلق الأمر إذن بالكشف عن تناقضات هذا النوع من الخطاب على المستويين: المنطقي والايديولوجي . . .

- على المستوى المنطقي لأنه يريد أن يكون «فلسفة».
- وعلى المستوى الايديولوجي لأنه يريد أن يكون فلسفة «عربية».
- لنبدأ، إذن، بفحص «النماذج» الرئيسية، لنخلص إلى الحكم العام في الخاتمة.

* * *

إذا نظرنا إلى الفلسفات الوجودية التي عرفتها أوروبا في هذا القرن بوصفها تعبّر، من قريب أو بعيد، عن جوانب من الواقع الأوروبي، الاجتماعي - التاريخي، أي بوصفها شكلاً من أشكال الانعكاس الايديولوجي للواقع على الفكر، وجدنا ما يبرر ظهورها وانتشارها وما يفسر أطروحاتها ودعاواها في الواقع الأوروبي ذاته. فهل نستطيع أن نجد في الواقع العربي الحديث والمعاصر ما يبرر الدعوة إلى فلسفة «وجودية»؟

إذا نظرنا إلى المسألة من خلال منظور يقرأ العلاقة بين الفكر والواقع قراءة سطحية، ليربط بينهما ربطاً ميكانيكياً سطحياً كذلك، أمكن القول إن ما عاناه العالم العربي من خيبة الأمل عقب الحرب العالمية الأولى بسبب تنكّر الحلفاء له وإجهاض الاستعمار لمشاريعه النهضوية بفرض الاحتلال المباشر عليه، كان «لا بد» أن يؤدي إلى نوع من الانكفاء على الذات والنفور من «الآخرين». . . وبالتالي حمل الفكر العربي على «الاستجابة» لأطروحات الفلسفات الوجودية في الغرب، باعتبار أن هذه الأطروحات نفسها كانت التعبير الايديولوجي عن الواقع المأساوي الذي أفرزه في أوروبا تطور النظام الرأسمالي واستفحال تناقضاته التي انفجرت من خلال الحرب العالمية الأولى. . .

ولكن النظر إلى المسألة من خلال منظور جدلي يؤكد على العلاقة بين الفكر والواقع في اطارها الاجتماعي - الثقافي بكل ما يزخر به من ترابط وتعقيدات سيجعلنا نأخذ بعين الاعتبار الكامل المعطيين التاليين: كون الفلسفات الوجودية في أوروبا جاءت لتعلن فشل الفلسفة المثالية - في المانيا خاصة - في حل مشاكل الفكر الأوروبي وتحقيق طموحاته من جهة، وبالتالي كونها ذات جوانب ايجابية تتمثل بكيفية خاصة في بعض أطروحاتها، كالقول بأسبقية الوجود على الماهية والتأكيد على قضايا الانسان الأساسية كالحرية وغيرها، من جهة ثانية.

وهكذا فإذا كان «لا بد» أن تجد الفلسفات الوجودية الأوروبية أصداء لها في

عالمنا العربي نظراً للاحتكاك الثقافي مع الغرب من جهة ولطابع المأساة الذي طبع واقعه من جهة ثانية، فإن المنطق ـ والمنطق النهضوي على الأقل ـ كان يفرض أن يتردد في عالمنا الفكري الجانب «الرافض» في الوجودية، أعني أطروحاتها حول الحرية والالتزام . . . الخ، لا الجانب اللاعقلاني فيها، خصوصاً والواقع المأساوي الذي كان يعيشه العالم العربي ـ ولا يزال ـ واقع يستحث الثورة عليه، لا تكريسه والاستسلام له. وبعبارة أخرى: إنه من الممكن أن يفهم المرء لماذا ترددت أصداء أطروحات وجودية معينة في العالم العربي مثل تلك التي تطرح قضية الحرية، كما حصل في مجال الأدب لاحقاً، ولكن الذي لا يمكن المرء أن يجد له مبرراً ما هو تبني الأطروحات الظلامية في الفلسفات الوجودية. لقد كان هناك في أوروبا ما يبرر حملات التشكيك في العقل والعلم ـ على الأقل لأن العقل كان هناك في صراع مع نفسه، ولأن العلم كان يجتاز إحدى أزمات نموه ـ أما في العالم العربي فلا شيء كان يبرر أو هو يبرر الآن حملات التشكيك تلك، خصوصاً إذا نظرنا إلى الأمور من موقع التطلع إلى النهضة، بَلْه انجاز الثورة.

ذلك ما يفرضه المنطق، منطق العقل ومنطق التطور معاً . . . ولكن الأمور في عالمنا العربي يبدو أنها «لا تخضع» لأي من المنطقين. فالوجودية التي روّج لها رائدها في الفكر العربي[17] منذ أوائل الأربعينات من هذا القرن قد تبنت أكثر الأطروحات لا عقلانية في الفلسفات الوجودية، بل إنها، أكثر من ذلك ـ سكتت عن كل ما يمكن أن يصلح للتوظيف في العالم العربي لخدمة قضيته الأساسية قضية النهضة، قضية التحرر السياسي والفكري . . . كل ذلك دون أن يشعر صاحبها بأي تناقض بين «وجوديته» المفرطة في ذاتيتها وبين الاطار الفكري النهضوي التي تتحرك داخله.

يتعلق الأمر، إذن، بإبراز الطابع اللاعقلاني المهيمن في هذه «الوجودية» فضلاً عن الكشف عن تناقضاتها على مستوى الخطاب الذي تعبر به عن نفسها.

يصرّ رائد الوجودية في العالم العربي على تكريس ثنائية صميمة على المستويين: الانطولوجي والمعرفي. فعلى المستوى الانطولوجي هناك «الوجود الفيزيائي» من جهة، و «الوجود الذاتي» من جهة ثانية، (لاحظ غياب الوجود الاجتماعي: المجتمع والتاريخ). أما على الصعيد المعرفي فهناك «العقل» وهو خاص بالوجود الفيزيائي، وهناك «الوجدان»[18] وهو خاص بالوجود الذاتي. وبما أن موضوع فلسفة صاحبنا هو

---

(١٧) يتعلق الأمر بالأستاذ عبد الرحمن بدوي. وسنعتمد في هذا العرض على كتابه الأساسي: الزمان الوجودي الذي كتبه عام ١٩٤٣ كما ينص على ذلك في تصديره. هذا والطبعة التي سنحيل إليها هي الطبعة الثانية الصادرة عام ١٩٥٥ عن مكتبة النهضة المصرية في القاهرة.

(١٨) يعرّف بدوي الوجدان بأنه «الملكة التي نعاني بها الوجود بما هو عليه في نسيجه المتوتر على حال =

الوجود الذاتي، فإنه يرى أن من أولى المهام التي يتعين القيام بها هي الزام العقل حدوده ـ أي حدود الوجود الفيزيائي ـ ومنعه بالتالي من التطاول على الوجود الآخر. . . الوجود الذاتي (ص ٢٠٨).

إذا كان منطق العقل يقوم على مبدأ عدم التناقض فإن منطق الوجدان «يحتفظ للتقابل بكل حدته وتوتره» ولذلك فهو «منطق التوتر». . . وبما أن الوجود هو نسيج من المتناقضات، فمن «يستطيع الزعم بأن الوجود معقول كما خيّل للمثاليين والعقليين بوجه عام؟» ثم يضيف: «ونقصد بالمعقول هنا ما يسير على قاعدة المنطق التقليدي. أوليس في القول بأن الوجود نسيج الأضداد وأن كل شيء يحتوي على النقيضين في آن واحد، قضاء على مبدأ هذا المنطق المعقول، مبدأ عدم التناقض؟ إن الوجود الواقعي لامعقول من ألفه إلى يائه، لأنه كما رأينا نسيج من المتقابلات، وكل متقابل له من الدرجة ما لمقابله تماماً، أعني الدرجة في حقيقة الوجود، فلا مجال بعد للتحدث عن المعقولية، بمعنى السير على مبدأ عدم التناقض. إنما يصح هذا المبدأ في مملكة الفكر وحدها، مملكة المجردات، أي اللاوجود بمعنى انقطاع الوجود» (ص ١٨٢).

نحن هنا لا نناقش، وليس من مهمتنا أن نناقش رائد الوجودية في الفكر العربي المعاصر، في أطروحاته الوجودية. فقد نسلّم له بـ «حرية» المعاناة «الوجودية» بالطريقة التي يرتضيها. وأكثر من ذلك قد نسلّم له ـ جدلاً على الأقل ـ بأن مبدأ عدم التناقض إنما يصح العمل به في «مملكة الفكر وحدها، مملكة المجردات» حسب تعبيره. ولكن يبقى مع ذلك أن خطابه، أي كلامه عن الوجودية كما يفهمها أو يعانيها، جزء لا يتجزأ من «مملكة الفكر». وإذا كان الأمر كذلك ـ وهل الكلام شيء آخر غير التعبير عن الفكر ـ فهل يجوز له عدم التقيد ـ حين الكلام ـ بمبدأ عدم التناقض؟ وبعبارة أخرى إذا كان منطق الوجود، الوجود الحي، الذي هو دوماً في «مشاقة مع نفسه» يقوم على الغاء مبدأ عدم التناقض واستبداله بمبدأ «توتر الوجود مع ذاته باستمرار» كما يقترح صاحبنا، فهل يجوز لخطاب ما حول الوجود المتوتر هذا ـ أو حول غيره من الموضوعات ـ أن يتحرر من التقيد بمبدأ عدم التناقض؟

أظن أن الحديث عن «منطق الوجود» لا يمكن أن يتم بغير «منطق العقل». . . وبالتالي لا بد من التقيد بمبدأ عدم التناقض. . . وإلا كان هذا الحديث حديثاً متناقضاً، بل «متهافتاً» باصطلاح الغزالي.

ـ «العاطفة والإرادة». بدوي، نفس المرجع، ص ٢٠٦. هذا وسنشير إلى صفحات الكتاب داخل النص كلما تعلق الأمر باستشهاد.

وفي المعطيات التالية ما يبرر الحكم على خطاب صاحبنا بالتناقض... بل بالتهافت.

يعرض رائد الوجودية في العالم العربي المعاصر نظريته في الوجود قائلاً: «والوجود في نظرنا مكوّن من ذوات كل منها قائم بنفسه، مغلق عليه في ذاته، ولا اتصال مباشر بين ذات وأخرى، أي أننا نتصور الوجود على نحو الكم المنفصل. وإذا كان كذلك فلا مجال إذن للقول بالاتصال المباشر» (ص ١٨٨). وهو إذ يقرر ذلك يؤكد «بكل وضوح وتمييز: إن الوجود وجود الذات، وهذه الذات ليست واحدة. ثمة كثرة لا نهاية لها وكل ذات مستقلة عن غيرها مغلقة على نفسها، تكون بذاتها كلاً واحداً والاتصال معدوم بين الذوات، فهي على هيئة وحدات عددية لا سبيل مطلقاً إلى اجتياز ما بينها من هوات بطريقة متصلة وإنما السبيل إلى ذلك بواسطة الطفرة من الذات إلى الذات» ثم يضيف: «والطفرة هنا نفهمها بالمعنى المطلق، أي الذي لا يستلزم أي وسط تجري فيه، وإلا وقعنا في الاتصال، أي فيما حاولنا تجنبه. أما كيف تتيسر الطفرة على هذا النحو، فتلك هي المشكلة التي لا نستطيع حلها بطريقة معقولة، لسبب بسيط هو أنها بعينها اللامعقول الأكبر. ولكي نفهم فكرتها على هذا النحو لا بد من القول بفكرتين: اللامعقول واللاعلية» (ص ١٩١).

يمكن أن نطرح هنا سؤالاً جانبياً فنقول: كيف يمكن أن «نفهم» - وعملية الفهم عملية عقلية - باعتماد فكرتي اللامعقول واللاعلية؟ كيف يمكن في اطار اللامعقول واللاعلية ممارسة «الفهم» أي المعقولية؟

يمكن التغاضي عن مثل هذه التناقضات «الجزئية»، ولكن الذي لا يمكن السكوت عنه هو التناقض «الأكبر» - نضعه هنا مقابل عبارة اللامعقول الأكبر - الذي يخص الهيكل العام لهذا الخطاب. إن صاحبنا يقدم لنا الوجود الذاتي في مقابل الوجود الفيزيائي، والوجدان في مقابل العقل، ويؤكد كما أبرزنا ذلك من قبل على ضرورة الفصل بينهما قصد الحيلولة - كما يقول - دون طغيان العقل على ميدان الوجدان (ص ٢٠٨). ومع ذلك كله لا يتردد صاحبنا في التماس السند لمذهبه الوجودي من العلم، أي من العقل ومملكته. يقول مثلاً: «وقد أتت النتائج الأخيرة للفيزياء مؤيدة لما نقول هنا عن اللامعقول» (ص ١٩١). وأيضاً «فما انتهى إليه العلم، إذن، من القول باللامعقول واستبعاد التسلسل العلي المتصل هو ما نؤكده نحن هنا من الناحية الوجودية في قولنا بالطفرة الوجودية. والغريب أن الشبه بين مذهبنا ونتائج الفيزياء لا يقتصر على هذا القدر من القول باللامعقول واستبعاد العلي، بل يمتد إلى الغاء فكرة المتصل في تركيب المادة والضوء على السواء» (ص ١٩٣ - ١٩٤)، ويضيف قائلاً «وهكذا نرى أن نتائج الفيزياء المعاصرة تسير في نفس الاتجاه الذي قلنا به فيما يتصل

بالوجود الذاتي بوجه عام، ومن الواضح أنه إذا كنا في الفيزياء نهب الذرات فردية كاملة ونقول بالانفصال في تركيب المادة والضوء، فمن باب أولى أن نجعل للذوات الواعية استقلالاً كاملاً وعزلة، وأنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالطفرة، وإلا كنا نمنح المادة من الاستقلال والفردية ما نحرم منه الذات الواعية. فالقول بوجود الطفرة ضروري إذن في الوجود الذاتي ضرورته في الوجود الفيزيائي». ليس هذا وحسب، بل إن «الوضع الأخير كما وضعته الميكانيكا التموجية يؤيد أيضاً ما نقوله هنا من ضرورة المواصلة إلى جانب الطفرة فهي تريد أن تحقق المواصلة بواسطة فكرة الموجة، وبربطها كل جُسيم بموجة ربطت بين المتصل والمنفصل وهذا ضروري من الناحية الوجودية نفسها» (ص ١٩٨).

وبعد، فهل يبقى مع هذا من معنى لقول صاحبنا: «ولا يجب مع ذلك أن نعد هذه الاهابة بالفيزياء دليلا على حاجة علم الوجود إلى تبرير نتائجه بواسطة نتائج الفيزياء»؟ (ص ١٩٨).

الواقع أننا لسنا هنا أمام تناقض هيكلي في خطاب صاحبنا وحسب (استبعاد العقل والعلم، ثم الاستنجاد بهما)، وإنما نحن أمام «وجودية علموية»: وجودية تريد أن تؤسس نفسها على بعض النتائج الابيستيمولوجية التي أفرزها تطور العلم في أوائل هذا القرن عند اكتساحه عالم الذرة. وحتى في هذا المجال لا يخلو خطاب صاحبنا من التناقض، ذلك لأنه عندما يصف فكرة «الطفرة» بأنها «اللامعقول الأكبر»، ينسى ما سيقوله بعد عن الحل الذي اقترحته الميكانيكا الموجية لتجاوز مشكلة «الطفرة» هذه وهو الحل الذي أضفى المعقولية عليها (ربط كل جُسيم بموجة).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الاشارة إلى أن صاحبنا يتجاهل قضية الاسبقية التاريخية عندما يقول «والغريب أن الشبه بين مذهبنا ونتائج الفيزياء لا يقتصر على هذا القدر...» إن القضية هنا ليست قضية «شبه» بل قضية أسبقية تاريخية. ذلك أن مفاهيم «الانفصال» و «الطفرة» و «اللاحتمية»... الخ قد ظهرت وراجت في الفكر العلمي والفلسفي منذ العقد الأول من هذا القرن، أما هو فقد كتب رسالته في العقد الرابع بعد أن انتشرت هذه المفاهيم وشاعت وانتقلت من الميدان العلمي الضيق إلى الصحافة والشارع... وإذن فمن الضروري ـ اخلاصاً للحقيقة التاريخية ـ تحويل الجملة التي وردت في خطاب صاحبنا، وهي قوله: «وهكذا نرى أن نتائج الفيزياء المعاصرة تسير في نفس الاتجاه الذي قلنا به»، (ص ١٩٧)، من الضروري تحويلها كما يلي: «وهكذا نرى أن الاتجاه الذي قلنا به يسير منسجماً مع نتائج الفيزياء المعاصرة».

ونحن عندما نقف عند هذه المسألة «الجزئية»، لا نفعل ذلك رغبة في «احصاء

الأنفاس»، كلا. إن الأمر يتعلق هنا بآلية من آليات الخطاب النهضوي العربي المعاصر التي يتعين الكشف عنها وفضحها. فكما يقرر الخطاب السلفي، مثلاً، ان نتائج العلوم الحديثة تأتي كل يوم لتؤكد ما وسبق أن قرره هذا الجانب أو ذاك من تراثنا ـ أي ما نقرره نحن بعدياً بالنيابة عن أسلافنا ـ فكذلك يقرر الخطاب الفلسفي «الوجودي» العربي أن نتائج العلوم المعاصرة جاءت لتؤكد ما قرره هو بعدياً في ميدان الوجود... و«العقل العربي» لا يشعر بأي تناقض في مثل هذه الحالات: هو ينسج ـ هنا ـ على منوال العلم ليخرج بالنتيجة التالية، وهي أن العلم جاء ـ «فيما بعد» ـ مصدقاً لما بين يديه. إنها النظرة السحرية للعالم التي ما زالت ذات نفوذ كبير في هذا العقل، العقل العربي.

هناك جانب آخر لا بد من الاشارة إليه، ودائماً في إطار ربط الخطاب «الوجودي» الذي نحن بصدده بآليات الخطاب النهضوي العربي وخصائصه. يتعلق الأمر هذه المرة بآلية «التوفيق»، التي تحاول اخفاء نفسها هنا. ذلك أن المادة المعرفية (النظريات والآراء والمفاهيم والأفكار...) التي اعتمدها صاحبنا تتألف من جملة من المعطيات والمقولات ترجع إلى خطابين متنافرين بطبيعتهما: معطيات ومقولات الخطاب العلمي، ومعطيات ومقولات الخطاب الوجودي بشقيه اللاهوتي (كيركغارد) والميتافيزيقي (هيدغر). وهكذا يمكن القول إن الجانب «الأصيل»، في خطاب صاحبنا ينحصر في محاولة التوفيق بين هذين النوعين من المعطيات... ومن سوء الحظ فإن عملية التوفيق هذه غير ذات موضوع.

على أن التوفيقية الثاوية وراء خطاب رائد الوجودية في فكرنا العربي المعاصر لم تكن غير ذات موضوع وحسب ـ بمعنى أنها تفتقد ما يبررها ـ بل إنها جاءت لتكرس اللامعقول بأعنف مظاهره ملتمسة له السند من العلم. نعم لقد ثارت الفلسفات الوجودية في أوروبا ضد «العقل»... لكن لا «العقل»، هكذا بالإطلاق، بل ضد نوع من الفلسفات العقلية هو بالذات المثالية الألمانية وعلى رأسها مثالية هيغل. أما صاحبنا فقد نقل المعركة من معركة ضد المثالية إلى معركة ضد العقلانية عموماً، بل ضد العقل في كل زمان ومكان. وهذا ما يلاحظ بوضوح في بعض قراءاته «الوجودية» للتراث الفلسفي في الاسلام حيث نجده يمجد اللامعقول ويهاجم كل معقول[19].

• • •

---

(١٩) انظر على سبيل المثال المقدمة التي صدّر بها كتابه: شخصيات قلقة في الاسلام. وكذلك مقاله:
Abdurrahman Badawi, «L'Humanisme dans la pensée arabe,» *Studia Islamica*, VI MCMLVI.

نستطيع القول إن ما حاول خطاب «الوجودية العربية» اخفاءه بين ثنايا التعبير «الفلسفي»، قد ورد مكشوفاً في خطاب «الجوانية»، التي فضلت أن تكون صريحة صراحة الأسلوب الصحفي. إن «الجوانية»[20] لا تكتفي بالإعلان عن طبيعتها النهضوية، بل تصر كل الإصرار على تقديم «التلفيقية» و «اللاعقلانية»، و «الوعظية». . . الخ على أنها «أصول عقيدة» و «فلسفة ثورة» وإلى القارىء البيان.

يقول صاحبها: «الجوانية اسم أطلقته من سنين على فلسفة اهتديت إليها بعد اطالة النظر في أمور النفس ومتابعة التأمل في بطون الكتب مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس» (ص ٩).

والجوانية ليست «فلسفة» وحسب، بل إنها «عقيدة مفتوحة تأبى الركون إلى «مذهب» أو الوقوف عند «واقع» وتتجه إلى «المعنى» و «القصد» من وراء اللفظ والوضع، وتنحو إلى «الفهم» و «التعاطف» لا إلى الحفظ والتقرير، وتدعو إلى العمل البنّاء مؤسساً على النظر الواعي، وتلتفت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه، وتدرسه في حياته الداخلية لتنفذ إلى ما هو فيه أصيل» (ص ١٠).

والجوانية ليست عقيدة شخصية وحسب، بل هي «فلسفة ثورة لأنها نابعة من أعماق هذه الأمة الثائرة، ولأنها محاولة ايديولوجية لتحقيق أمرين لا بد منهما في مرحلة تطورنا التاريخي: الأول عودة إلى ماضينا ومراجعة له، والثاني اتجاه إلى مستقبلنا وإعداد له. وهي فلسفة ثورة أيضاً لأنها تنشد المثل الأعلى في علياته بلا ترخّص في السعي إليه، ولأنها تؤمن بأن القوة المحركة للتاريخ هي قوة المبادىء وإرادة التغيير والطموح إلى تقويم للأشياء جديد» (ص ١٠).

والجوانية ليست سهلة المأخذ كما قد يتوهم قارىء هذه السطور، بل هي «رحلة فلسفية طويلة» لا بد لمن يريد الاطلاع على «أسرارها» من أن يتهيأ نفسياً. «وهذا التهيؤ الخاص يتطلب من صاحبه جهداً روحياً خاصاً، يتطلب أن ينظر إلى الأمور «بعيون الروح» التي تحدّث عنها أفلاطون، ويتطلب كذلك «الانتباه الذهني» الذي جعله ديكارت شرطاً لتنظيم الأفكار ولقيادة العقل الباحث عن الحقيقة أو ذلك «الوعي الترنسندنتالي» الذي رآه كانت مصباحاً لجميع عمليات التفكير. . .» (ص ١٤).

لا بد من كل ذلك وأكثر لأن «الجوانية على الطريق دائماً، ولا تعرف الوقوف

---

(٢٠) عثمان أمين، الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٤). هذا وسنشير داخل النص إلى الصفحات، كما هي عادتنا.

ولا تريد الانغلاق» انها «محاولة للتعبير عن ايماننا العميق بضرورة الميتافيزيقا وكرامة المعرفة وسلطان الأخلاق» (ص ٢٦). ولذلك فهي تقوم على «تقديم الذات على الموضوع والفكر على الوجود، والإنسان على الأشياء، والرؤية على المعاينة، والتمييز بين الداخل والخارج، وبين الكيف والكم، وبين بصر العقل وبصر العين» (ص ١٢١). فهي إذن «تنطوي على ضرب من الميتافيزيقا يمكن أن نسميها ميتافيزيقا «الرؤية الواعية» التي هي أقرب إلى الرؤية الفنية» (ص ١٢٧) ميتافيزيقا «تتبنى تفرقة الغزالي بين الرؤية «الحدسية» أو «النور الذي يقذفه الله في القلب» وبين طريق المشاهدة الحسية أو التحليل المنطقي» (ص ١٢٩). و «الجوانية مؤمنة إيماناً راسخاً بأن القوة الحقيقية هي قوة الروح والمثل الأعلى» (ص ١٣٧). ومع ذلك فيجب الانتباه إلى أن «الفلسفة عموماً والجوانية خصوصاً لا تعارض العلم ولا تناقضه لأن لكل منهما مجاله ومهمته». وإذن، فـ «لا تنافر بين العقل والحدس، بل هما عندنا متكاملان، وكل ما في الأمر أن الحقيقة يدركها العقل تجزئة وتبعيضاً في حين يدركها الحدس احاطة واجمالاً» (ص ٢٥).

بعد هذا الوصف الخارجي ـ ولنقل «البراني» ـ الذي تقدمه «الفلسفة الجوانية» عن نفسها يقف القارىء متلهفاً إلى التعرف على «مكنوناتها» و «جواهرها»... ولكنه سرعان ما يبدأ في الإحساس بخيبة الأمل وهو يتقدم في قراءة «مدونة» صاحبها. ولا ترجع خيبة الأمل هذه إلى احساس القارىء بعدم قدرته على «الغوص» نتيجة عدم «التهيؤ الخاص» المطلوب منه في أول الكتاب... بل بالعكس، فصاحب الجوانية لا يقدّم لا على مستوى الخطاب ولا على مستوى «الرمز» ـ ما يتطلب تفكيراً أو معاناة... والحق أن ما يميز «الجوانية» عن مثيلاتها ـ أو على الأصح عن الفلسفات التي تلتقي معها في الاسم فقط ـ هو أنها ليست «جوانية» لا في أسلوبها ولا في مضمونها... فكل شيء فيها واضح وضوح المقالة الصحفية.

تريد «الجوانية» أن تجمع بين الماضي والحاضر. وهكذا تقدم لنا «قراءات» جوانية في اللغة وبعض جوانب التراث لا تخلو من تعسف... و «قراءات» جوانية كذلك في قضايا الحاضر مثل «الاشتراكية» و «الثورة»... لا تخلو من «طرافة»...

وهكذا فالأخلاق الاسلامية مثلاً «أخلاق جوانية» لأن العنصر الجواني في الأفعال هو حسن النية واستقامة الضمير (ص ١٩٨)، و «الجوانية تراعي ما يمكن أن نسميه في أخلاقيات أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) بلزوم الوسط» (ص ٢٠٤) وهي أيضاً أساس الأخلاق عند الصوفية كالغزالي وغيره.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فالجوانية ليست مجرد تجربة شخصية كالتصوف مثلاً بل هي «فلسفة قومية» وهي «روح الاشتراكية» (ص ٢٤٠) وأكثر من

ذلك فـ «الأمة العربية تحمل رسالة جوانية» (ص ٢٢٥). ذلك أن «الأمة العربية مثالية ومثاليتها تقوم على مبدأين جوانيين: العقل والأريحية. والعقل الذي يعتمد العربي عليه هو المتجلي في الايمان بالحق وفي تقديس العدالة (. . .) أما الأريحية فلا نزاع في أنها فضيلة عربية، إنها تسعى أن ينسى المرء نفسه وأن يعطي من نفسه لغيره. . .» (ص ٢٢٥) وأما رسالة الأمة العربية فتتلخص في أمور» منها «رعاية الكرامة الانسانية» و «نشر الروحية» وتحقيق «الاشتراكية الديمقراطية التعاونية لأن المجتمع العربي كما قلنا يعلي من شأن العقل والأريحية ولذلك وجب أن تقوم اشتراكيته على علاقات الاخوّة والصداقة بين أفراده» (ص ٢٣٠) ليس هذا وحسب، بل ان «الاشتراكية العربية ليست نظريات ولا «ايديولوجيات» ولا قوانين ولا مظاهر، بل هي أصول عقيدة قد استقرت في النفوس وجرت مجرى الطبائع فأصبحت فلسفة ثورة انسانية تتمثل في العطف على المحرومين والمظلومين والاستنكار للمحتكرين والمستغلين وتؤمن بسيادة الشعب والمساواة بين المواطنين» (ص ٢٤٣).

وليس «الماضي» و «الحاضر» وحدهما الجوانيَّيْن. . . بل إن اللغة العربية التي تجمع بينهما جوانية كذلك. هي جوانية بمعنى أنها لغة الاتصال المباشر بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، هي لغة حدسية وليست لغة استدلالية. بل إن «أول السمات التي تتميز بها لغة القرآن هي أنها تنحو نحواً من المثالية لا نظير له في أية لغة من اللغات الحية المعروفة» (ص ١٥٢) وآية ذلك «أن لغتنا في طبيعة بنيتها وتركيبها لا تحتاج الجمل الخبرية فيها إلى اثبات ما يسمى في اللغات الغربية فعل الكينونة» (ص ١٥٣). «ولعل هذا الاضطراب في اللغات الغربية الحديثة (إلى فعل الكينونة) سبب من أسباب ما اعتاده الناس في الغرب من التماس شهادة خارجية حية لكل قضية خارجية عقلية تحتمل «الصدق» و «الكذب» كما يقول مناطقة العرب، وكان مغيار «الحق» عندهم هو مطابقة ما في الذهن لما هو خارج الذهن، وكان الوجود «العيني» مقدماً على الوجود «الذهني» (ص ١٥٥). أما اللغة العربية فهي «تفترض أولاً وابتداء أن مجرد اخطار المعنى في الذهن، وهو مجرد ثبوت «الآنية» أو وجود الذات العارفة التي تقرر المعنى، كافٍ وحده لإثبات هذا المعنى» (ص ١٥٧) وبعبارة أخرى «أن اللغة العربية تفترض دائماً أن شهادة الفكر أصدق من شهادة الحواس» وأن «الماهية متقدمة على الوجود» (ص ١٥٧). ومن هنا كان «للغتنا العربية أثر كبير في تكوين عقليتنا وتدبير فكرنا وتصريف أفعالنا وهداية سلوكنا يفوق كل أثر سواه» (ص ١٥١)، بل إن «هذه النظرة الجوانية الأصيلة في اللغة العربية كان لها قطعاً أثر كبير في نزوع أهل الأصالة من المفكرين إلى اتخاذ الجوانية فلسفة متميزة لهم في أمور الدين والأخلاق والسياسة على السواء» (ص ١٦٣).

وبعد فما عسى أن ينتظر منا القارىء قوله حول خطاب «الجوانية»؟ لقد التزمنا

السكوت عن المحتوى والمضمون، لجعل انتباهنا كله ينصرف إلى شكل الخطاب وآلياته، ولكن يبدو أن المضمون التلفيقي الزاخر بالمتناقضات والادعاءات في كلام الجوانية عن نفسها قد أضفى نوعاً من «المشروعية» على تناقضاتها على مستوى الخطاب، ولذلك غدا من الصعب الفصل فيها بين «الشكل»، و«المضمون». وإذن فنحن سنظلم خطابها إن تحدثنا عن «الشكل فيها» وسكتنا عن المضمون... ولذلك سنسكت عنها معاً حتى نكون أكثر «عدلاً».

ومع ذلك لا بد من كلمة حول دلالة «الجوانية» بالنسبة لموضوعنا. والواقع أن أهمية «الجوانية» بالنسبة لنا ليست فيما تدعيه أو تثبته، ولا في الطريقة التي بها تدعي وتثبت... بل ان أهميتها بالنسبة لموضوعنا في كونها تطرح نفسها كبديل لـ«البرانية»[21] أي كبديل للمعرفة العقلية التي تعتمد البرهان التجريبي والاستدلال المنطقي، ولذلك نجدها تنتسب إلى روحانية الغزالي عندما يتعلق الأمر بطلب سند من التراث، وإلى روحية برغسون عندما يتعلق الأمر بطلب سند من الفكر الأوروبي المعاصر، ومن هنا كانت «الجوانية» تقدم نفسها على أنها فلسفة «العقل العربي» المشدود بألف وثاق إلى «اللاعقل» في تراثنا العربي الاسلامي. والمتطلع إلى الارتفاع إلى مستوى «اللاعقل» في الفكر الأوروبي المعاصر. وذلك مظهر آخر من مظاهر اشكالية «الأصالة والمعاصرة» في فكرنا العربي المعاصر... مظهر تتخذ فيه هذه الاشكالية صورة الجمع بين «أصالة» اللاعقل العربي و«معاصرة» اللاعقل الأوروبي... كل ما ينتمي إلى الماضي العربي «أصيل»... وكل ما ينتمي إلى الحاضر الأوروبي «معاصر»... حتى ولو كان الأمر يتعلق باللاعقل هنا وهناك.

ذلك هو الدرس الأساسي الذي تقدمه لنا الجوانية. فلنقنع به وحده... ولننتقل إلى لون آخر من ألوان الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر.

* * *

من خصائص الخطاب الفلسفي أنه يقبل التلخيص و«التمطيط» والشرح والتعليق، والحكاية والتأويل... سواء باللغة التي كتب بها أو بأية لغة أخرى... ذلك لأنه خطاب عقل ـ والعقل مشترك بين الناس. وإذا كنا قد اخترنا في هذا الكتاب ترك المؤلفين يتحدثون بأنفسهم ومن خلال نصوصهم، لأن ما يهمنا هو الخطاب وليس مضمون الخطاب... فإننا سنكون مع صاحب «الفلسفة الرحمانية» مجبرين على ذلك. إننا سنكون مضطرين إلى ترك الكلمة له، وله وحده، طول الوقت

---

(21) معروف أن صاحب «الجوانية» قد خاض معركة «كلامية» مع صاحب «البرانية» داعية الوضعية المنطقية سابقاً زكي نجيب محمود.

الذي يستغرقه التعامل معه... ذلك لأن خطابه «الرحماني» لا يقبل «النيابة» عنه كما سيلاحظ القارىء ذلك بنفسه. وإذن فنقتصر مهمتنا على فتح الأقواس وإغلاقها: على الاختيار بين نصوص تكرر نفسها في كل كتاب من كتب صاحبها... بل داخل الكتاب الواحد...

يعلن صاحب «الرحمانية»[22] عن «انشاء فلسفة عربية يتحوّل بها ما نسجته الحياة عفواً إلى مستوى من الشعور، بحيث نشترك مع العناية (الإلهية) في تعيين مصيرنا، نشترك بذلك هذه المرة ونحن أحرار» (٢ - ٤) «فلسفة تؤدي بنا إلى نتيجتين هامتين: الأولى إرساء فكرة البحث على قواعد صحيحة، والثانية اسهام العرب اسهاماً جديداً وحاسماً في التراث الانساني» (١ - ٣٢).

فلسفة عربية... من أجل البعث والنهضة...

جميل... ولكن بأي معنى هي «عربية»؟... وبأي معنى تفهم «النهضة»؟

يؤكد صاحب «الرحمانية» أن «للعرب فلسفة كاملة قائمة في ثنايا لغتهم، لم يعبّر عنها حتى الآن أي مفكر آخر تعبيراً كلياً، إذ إن أحداً منهم لم ينتبه إلى أن الطريق التي تؤدي إليها يجب أن تستند إلى فهم اللغة العربية. فاللغة العربية بما لها من قوة بيانية خاصة تبدع لكل معنى من المعاني الوجودية الكبرى صورة تستقطبه وتؤديه بأمانة» (١ - ٣٢) وهو يخبرنا أن هذه الفلسفة قد انبثقت في ذهنه دفعة واحدة عندما كان بصدد دراسة المعجم العربي. لقد لاحظ أنه بينما تسرد معاجم اللغات الأوروبية مفرداتها مرتبة حسب تسلسلها الأبجدي، يعمد المعجم العربي إلى وضع كل كلمة مع أسرتها المعبّر عنها في المصدر. وهو يرى أن هذا الاختلاف ليس مجرد صدفة بل هو يرجع إلى اختلاف مجموعتين لغويتين في طبيعتها: المجموعة العربية أو السامية، والمجموعة الآرية الغربية، وبالتالي إلى الاختلاف بين عقليتين أو بين نظرتين إلى الوجود، وبكلمة واحدة: بين «فلسفتين» عربية وأوروبية.

يتعلق الأمر إذن، لا بفلسفة عربية مستوحاة من معطيات الواقع المعاصر، واقع العرب في القرن العشرين، الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والفكري، بل، بـ «الفلسفة العربية» الثاوية وراء كلام العرب، الكامنة في لغتهم وألفاظهم، «الفلسفة» التي بها تميزوا ويتميزون، عن الأقوام الأخرى. إنها إذن «فلسفة قومية»،

---

(٢٢) زكي الأرسوزي، المؤلفات الكاملة، ٤ مج (دمشق: مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ - ١٩٧٤) وقد صدر المجلد الأول عام ١٩٧٢ والثاني عام ١٩٧٣ والثالث والرابع عام ١٩٧٤. هذا ونحيل داخل النص إلى هذه الطبعات: الرقم الأول يشير إلى المجلد والثاني إلى الصفحة.

بالمعنى الأعمق للكلمة، الفلسفة التي تعبّر عن ماهية الأمة، ماهيتها «الاجتماعية» وماهيتها «الروحية».

وإذن، فـ «النهضة»، بالنسبة للعرب ليست ـ هنا أيضاً ـ إنشاء شيء جديد بل هي بعض ما مضى من حقيقة الأمة العربية وجلاء لأصالتها كما تختزنها اللغة. . . لغة الضاد. ذلك لأنه «لما كان صرح ثقافتنا، من فقه وآداب وفنون، قد شيّد على المعاني المنطوية في الكلمات، وكانت المعاني ذات جذور في صميم الحياة، مستقلة كل الاستقلال عن خطل العقل في اجتهاد المجتهدين، فقد أصبح البحث عندنا في العودة إلى الينبوع، إلى الحدس المتضمن في الكلمات. . .» وبعبارة أخرى إن «لغتنا التي هي أبلغ مظهر لتجلي عبقرية أمتنا هي مستودع لتراثنا. فما لنا إلا أن نعود ونحياها عن وعي حتى نبلغ ما بلغه أجدادنا من سؤدد وعزة. إن مثل كل كلمات لغتنا كمثل البذرة من النبات، يضمر فيها المعنى ضمور الحياة في البذور، فليس للذهن إلا أن يتمثلها حتى يصبح الخيال من استجلائه معناها بمثابة الموسم من استجلائه كوامن الحياة» (١ ـ ٢٩٨). «وإذا كان عالم المستحاثات Paléontologie يبحث بخياله الفني في أجزاء الهيكل العظمي المبعثرة في جوف الأرض بالوحدة الحياتية التي أنشأتها، فالعربي أيضاً بدراسته لسانه الذي تتلخص فيه كافة تجليات أمته دراسة توليدية Génétique، وبإتمام ذلك ببحثه الموجات التاريخية التي تحققت فيها هذه التجليات بسيطرة الأمة على القدر، تتكشف له ماهية أمته فيرتقي بهذا الكشف من الناسوت إلى اللاهوت» (١ ـ ١٠٨).

«النهضة»، «بعث الموجات التاريخية»، اكتشاف «ماهية الأمة»، الارتقاء من «الناسوت إلى اللاهوت». . . كل ذلك من خلال دراسة اللغة العربية والوقوف على أسرارها؟

كيف؟

إن نقطة البدء هي إدراك «خصوصية» الكلمة العربية. وإذا تساءل المرء: «إلامَ يرجع الاختلاف بين اللسان العربي وبين اللغات الأخرى؟» كان الجواب: «إلى بدائية لساننا إلى جذور كلامنا في الأصوات الطبيعية، إلى أصالة العلاقة بين الكلمة ومضمونها، وبتعبير آخر إلى العلاقة الطبيعية بين الصورة الصوتية والمعنى» (١ ـ ١١). بيان ذلك «إن اللسان العربي اشتقاقي البنيان ترجع كافة كلماته إلى صورة صوتية ـ مرئية مقتبسة مباشرة عن الطبيعة: عن الطبيعة الخارجية تقليداً للأصوات الحاصلة فيها مثال ذلك «تر»، «فق»، «خر»، «خش»، «زم». . . أو عن الطبيعة الانسانية بياناً لمشاعرها، مثال ذلك «أنّ»، «أهّ». . .» وهكذا فـ «الكلمات العربية لم تزل ذات جذور في الأصوات الطبيعية، وأن اللسان العربي لم يزل محتفظاً بنموه نحو

أداة بيانية متكاملة منذ ظهور الانسان حتى الآن. ونحن نعني بظهور الانسان مرحلة الانتقال من عبارة الهيجان (= التعبير بالانفعال) الطبيعية إلى الكلمات التي تعبّر عن معانٍ يجيش بها الوجدان، كالانتقال من «آخ» التي هي عبارة عن التوجه إلى «الأخ» و«الأخوة» و«الأخاء» أو كالانتقال من «أنّ» إلى «أنا» والأنانية. . .» (١ ـ ٤٦).

وإذن فـ «الكلمة العربية ليست (. . .) رمزاً يلتصق به المعنى عرضاً واتفاقاً، كما هي الحال في تعريف الكلمة في اللغات الأوروبية، بل إنها صورة تتألف من صوت وخيال مرئي ومن معنى هو قوام تآلفهما» (١ ـ ٣٠٤) ذلك أنه «بينما كانت الكلمة في اللغات الهندية والأوروبية تتحول من صورة إلى رمز، فتمهد بهذا التحول لذهن صاحبها أن يدرك النظام قانوناً في الكون وعدلاً في المجتمع وعقلاً في النفس، كان اللسان العربي يوجه ببنيانه الاشتقاقي في ذهن متكلميه نحو المعنى الذي هو مصدر النظام. إن الكلمة العربية من المعنى الذي أنشأها بمثابة الجسد من النفس، تحمل طابعه وتكشف عنه، حتى إذا اتجهت المشتقات متقاربة نحو الحدس، تحوّل الحدس مصدر الاشتقاق، من وميض إلى بصيرة، فتتجاوب في منظومة أسرة الكلمات العربية المفهومات العقلية والمدلولات الحسية، فتنمو بتجاوبها الشخصية إذ ليس للذهن إلا أن يساير وجهة التجاوب حتى يهتدي إلى بزوغ الحقائق. . . كذلك الكلمة، الكلمة العربية تدل على مصدر اشتقاقها: الحدس، دلالة الأنغام على الإلهام في الأنشودة».

هذا الحدس، حدس العلاقة بين الكلمات في بنيانها المشترك من جهة، وحدس العلاقة بين الصورة والمعنى في الكلمة الواحدة، من جهة أخرى، يكشف لنا عن حقيقة العلاقة الصميمة التي تربط بين أبناء الأمة الواحدة، كالأمة العربية، لا بل بين كافة الموجودات الحية ـ بل بين أجزاء الوجود كله. إنها العلاقة التي تجد دلالتها «العميقة» في كلمة «رحمانية»، باعتبار أن «كلمة رحماني تدل بمصدر اشتقاقها «رحم»، وبصيغتها «رحمان» المتضمنة معنى الاشتراك، على الاتصال من الصميم بين الكائنات. ورمز هذا الاتصال هو الرحم بحيث تكون العلاقة على أتمها بين الجنين وأمه، حتى إذا استقل الجنين تكويناً بالولادة يبقى الاتصال بينهما رحمانياً» (٣ ـ ٣٣).

كيف اهتدى صاحبنا إلى فكرة «الاتصال الرحماني» هذه؟ هل من ملاحظة ـ أو «حدس» ـ العلاقة الاشتقاقية التوالدية التي تنتظم الكلمات في المعجم العربي. . . أم أنه أخذ الفكرة من فلسفة أخرى قديمة أو معاصرة. . .؟

مهما يكن من أمر، فإن فكرة «الاتصال الرحماني» تؤسس كل فلسفته: انطولوجياً ومعرفياً وغاية.

ـ فمن جهة يقرر أن «الوجود ذاته ذو بنيان رحماني مثالي قوامه المشاركة»

(٢ ـ ١٦٦) وأن «الكائنات من باريها هي بمثابة الجنين من أمه تستمد منه النسغ والقوام» (٢ ـ ١٦٨) وأن «النهج في نشوء الكائنات وارتقائها نحو الذات ليس نهج الديالكتيك، بل النهج الرحماني الفني القائم على الاتصال من الصميم مع الكائنات وعلى إنشاء الصورة التي بها تتحول العناية من حالة إبهام إلى عبقرية ذات تصرّف في شؤونها كما يتجلّى الأمر لذي البصيرة إذ هو ينشيء التحفة الفنية» (٣ ـ ٨٢). وهذا الاتصال الرحماني ربما كان مظهره الأول «والمظهر الذي مهّد للحياة سبيل الارتقاء من الطبيعة إلى الانسانية هو الحب: في الحب يتبادل الرجل والمرأة النظرات والخطرات فتنمو من تبادلها الحياة. وقد ينتهي هذا التبادل بوحدانية عليا...» (١ ـ ٦٨). وبعبارة أخرى: «الوجود (من وجد، مصدره الوجد، ومنه الوجدان والتواجد) وحدة حية ذات قطبين، المعنى والصورة، المعقول والمحسوس، الملأ الأعلى والطبيعة: الأول بمثابة الروح والثاني بمثابة البدن، يقابلهما الوجدان الفارق بين الهدف وغايته، بين المفهوم ومعناه، بين الطبيعة والحقيقة، بين الناسوت واللاهوت» (رسالتا الفلسفة والأخلاق ص ٤٤).

ـ ومن جهة ثانية يؤكد أن «النفس وإن ارتقت إلى الحقيقة فهي ليست منفصلة مطلق الانفصال عنها، بل إن الحقيقة هي من النفس بمثابة الجنين من أمه» ذلك أنه «لما كان مصمم الحياة في الانسان يتعدى حدود بدنه فإنه خلق عالماً من الرموز (المؤسسات العامة كالعرف والأخلاق والفقه واللغة) تحقيقاً لما ينطوي عليه. وأن الحياة عندما تستوفي شروط تحقيقها باستجمام هذه التجليات المقابلة لتلك المؤسسات العامة ينكشف لها بنيانها بالبصيرة أو النبوة (وهما شيء واحد). فمصدر الانبثاق هو إذن نظرة رحمانية في بنيان الوجود (الحياة، الكون). وهذه النظرة الرحمانية إما أنها بصيرة (مستنيرة بنور ذاتها حيث المعرفة والوجود متأحدان) تسبق حينئذ تجلياتها وتوجّهها، وإما أنها حدس يلتبس فيه المعنى بالصورة، ويتساندهما (المعنى والصورة) وتجاوبهما يتحقق، أي أن الصورة تستدعي المعنى إلى الوضوح، والمعنى يلقي بشفقه على اتجاهات الصورة فيستقطبها وبها يتحقق. ولكن القدر (وهو تلازم الحوادث خارجية كانت أو داخلية) يكون تياراً من التلازم المتدافع المتظاهر، فيغمر بنزعته المتدافعة هذه النظرة الرحمانية أو الحقيقة، ويكسفها بموجته عن النفس كما تكسف الغيوم النجوم عن الرؤية. ومع ذلك فقد تظل بعض الأشعة مطلة من خلال هذا الحجاب السديمي فيسرع الذهن حينئذ إلى تثبيتها بمفهوم مقتبس الاطار من المكان. وما الحياة المتجلية في هذا المفهوم إلا ذكرى تلك النظرة تحتفظ بها كما تحتفظ القطعة الفنية بمشاعر الفنان مبدعها. تلك هي النظرة الرحمانية في الوجود متحررة من علاقات الزمان والمكان، ومن الصور التي ينطوي عليها هذان الظرفان. أما في الحدس فيصطفي المعنى الصور المحققة له بين البوادر البدئية التي هي أكثر صلاحاً لوجهة نظر الانسان في الوجود،

فيتخذ الأصوات الموافقة لهذه البوادر والمنطوية على مداد مشترك معها فيصنع منها الكلمات وهذه تصبح بدناً له. . . ولما كانت الحياة تنمو بتجاوب بين المعنى وتجلياته، بين الملأ الأعلى والطبيعة، فالصور التي تتجلى بها هذه الطبيعة للإنسان هي على الخصوص مرئية، مما أدى إلى تفرع الصور الصوتية ونموها بتداعيها مع الصور المرئية. فالكلمة تحتفظ ببنيانها بنسبة ما تشترك هذه الصور الصوتية ـ المرئية بالمداد الأصيل، مداد البوادر التي اختارتها الحياة بدلاً لها» (١ ـ ٨٥).

تلك هي النظرة الرحمانية بصيرة وحدساً. أما «الاتصال الرحماني بالأحياء فيتم بالاستناد إلى العلاقة الأصلية بين الصورة والمعنى، بين البوادر والشعور. فإذا ارتسمت العبارة في الذهن، انبعث معناها في وجدان من تعاطف معها رحمانياً. ومتى انبعث المعنى أصبح الإنسان أقبل على العمل بمقتضاها نحو الآخرين ـ هكذا يتم الاشتراك بالشعور والآراء بين الناس» (٢ ـ ١٦٨).

ـ ومن جهة ثالثة فالفلسفة الرحمانية ليست فلسفة وجود ومعرفة وحسب، بل هي أيضاً فلسفة أمة تحمل رسالة. «ورسالة العرب في هذه المرحلة التاريخية هي خلق عالم تنسجم فيه الطبيعة مع الانسانية» (١ ـ ٢٧٢) «. . . لقد شطت العقلية العربية بتعميمها نظام الشؤون الانسانية الرتيب على الحوادث الطبيعية ذات القوام النسبي، وتشط العقلية الحديثة باتخاذها الشؤون الانسانية التي يقوم عليها كياننا بوعينا، على مثال الحوادث الطبيعية القائمة بذاتها» (٣ ـ ٩٩). ذلك أنه «وإذا كانت الحياة تنمو بتجاوب قطبيها، الطبيعة والملأ الأعلى. . . الصورة والمعنى، تجاوباً تفصح به عن مكنوناتها آيات «بينات»، وكان الميل إلى الصورة قد بلغ مداه ببلوغ «نيوتن» قانون الجاذبية الكونية، فإن الصبوة إلى المثل الأعلى قد تجلت في أجلى مظاهرها حين كان الأمر يجنح إلى الحرية بِعَيْنَيْها: الانطلاق والأصالة. أفلم تبلغ الصبوة إلى المثل الأعلى أشدها حين كان الاسلام والمسيحية يلقيان طابعهما العربي السامي على الحياة في القرون الوسطى حين كانت هاتان الديانتان تقيمان شؤون الانسانية على نظام رتيب تتعين مراتبه بمدى الصبوة إلى الحقيقة الانسانية؟» (١ ـ ٢٧١).

كان ذلك أيام ازدهار حضارتنا؛ أما عندما «التبس الرمز بالمعنى. . . و ـ هبط الناس منحدرين عن مستوى الغريزة. . . ـ فقد ـ تردت ثقافتنا في أواخر القرون الوسطى. فانتهى بنا الأمر إلى تحوّل المعرفة إلى «سفسطة»، وتحوّل الأخلاق إلى «دروشة». أما اليوم وقد استيقظنا من سباتنا على ضوء الحضارة الحديثة وانشقت عنا الأوهام بتأثير المعارف العلمية، تلك الأوهام التي تحصل من التباس الوجدان بالطبيعة، فما علينا إذن، إلا استكمال شروط هذه اليقظة بالعودة إلى الحياة في

ينبوعيها: الانسانية والطبيعة. ونحن إذا كنا نبلغ الطبيعة بالعلم، فإننا نرتقي إلى الانسانية بفقه تراثنا، ومتى استكملنا شروط نهضتنا بإنشاء قاعدة كياننا انشاء متناسباً مع تقدم العلم والصناعة، تمكنّا من خلق ثقافة إنسانية رفعتها على مقياس فسحة قاعدة حياتنا في الطبيعة، وعندئذ نتمكن من ردع الثقافة الحديثة عن شططها في فهم الإنسان، كما رَدَعَنا العلم الحديث عن شططنا في فهم الطبيعة. ولكن بعثنا لن يكون بعث فعالية تتناول سطح الحياة وحسب، كما هي الحال في الأمم التي انطلقت قواها بتأثير التقدم في العلم والصناعة، بل انه سيكون بعث فعالية تتجه نحو الصميم بحيث ينكشف معنى المرحلة التاريخية معرفة ورسالة، انكشاف إلهام الأنشودة في الوجدان شعوراً ورسالة» (١ ـ ٢٧٦).

وبعد فيقول صاحبنا: «ينهج الذهن في معرفة الحقيقة أحد نهجين: إما أن يسلك سبيل الفكر فيفكك عناصر المفهوم مرجِّعاً الواقع إلى حِكمة وجوده كعلة تتقدم عليه أو كغاية تتأخر عنه، ليربط بعدئذ المفاهيم بسلسلة من المبادىء جاعلاً بها البنيان العقلي معادلاً للحقيقة ـ وكلمة فكر بنشأتها من «فك» تدل على هذا المنهج ـ وإما أن يتصل رحمانياً بالكائنات اتصالاً يفقه به معانيها لينشيء من موضوع اتصالاته المفاهيم التي يلخصها بها، حتى إذا ما انتظمت هذه المفاهيم متقاربة بوحدانية الآية، مبعث وجود المفاهيم ذاتها، أدرك غاية مرتقاه» (٢ ـ ١٧٥)... وصاحبنا يرفض المنهج الأول ـ منهج التحليل والتركيب، المنهج المعتمد على الاستدلال العقلي القائم بدوره على مبدأ السببية ـ ويتبنى «المنهج» الثاني الذي يسميه بـ «المنهج الفني» القائم على «الاتصال الرحماني»... هذا الاتصال الذي يذكرنا بالحدس الأفلاطوني و «الحدس» البرغسوني.

فماذا كانت نتيجة هذا المنهج على فلسفة صاحبنا؟

يخاطبه، بعد وفاته، أحد أصدقائه الذين كانوا ملازمين له، قائلاً: «والواقع أنك أعرضت عن المنهج التحليلي، ولم تستخدمه إلا لماماً، وكأنه ثار لنفسه منك فأبقى فكرك عند حدود الايحاء الفني، يعوزه الربط الدقيق بين المفاهيم والتعبير الشفاف عن المشكلات الفلسفية، هذا التعبير الذي يستطيع وحده أن يتحدث إلى العقل فيقنعه وخير دليل على ما أقول هو أنك، عند رجوعك إلى التراث العربي، لم تستعنه، بل أعدته، أرى أنك اقتصرت على ترداد الآيات الكريمة، وعلى ذكر أبيات من الشعر الجاهلي دون ما تحليل عقلي مفحم ودون ما تفسير. فكأنك تنطلق من مصادرة لا برهان عليها، هي أن التراث العربي تعبير عن فكرتك، يختلف في ألفاظه عنها،

وينطبق معها في معناه، وهذا أمر لا يقوم عليه برهان»[٢٣].

ويقول عنه كاتب مقدمة المجلد الثالث من مؤلفاته: «. . . وهو في ما يبدو آخر ممثلي الأفلاطونية ـ الأفلوطينية لدينا، وأكثرهم تماسكاً ووضوحاً، تبنّاها وعرّبها، بمعنى أنه ابتدع المفردات والصيغ الأسلوبية اللازمة لأدائها بلسان عربي. وبمعنى آخر، أهم من الأول، وهو أنه أضاف إليها الجانب الذي تميّزت به السياسات العربية فكراً ورأياً عاماً. نقصد اعتقادنا الجازم، في عصر الانحطاط خاصة، بأن هناك ـ وهذا ما يجب أن يكون ـ زعيماً بطلاً قادراً على أن ينهض بالأمة فيعيد إليها وحدتها وكرامتها المهدورة» (٣ ـ ١٣).

هنا يكمن، في نظرنا، تناقض الخطاب «الرحماني». نعم، نحن لا نملك الحق في لوم فيلسوف ما بسبب اعتناقه هذا المنهج دون ذاك: قد يحق لنا تصنيفه ضمن جماعة «الروحانيين» أو «الغنوصيين» بدل وضعه مع «الماديين» أو «العقلانيين» وقد نسمح لأنفسنا بالذهاب إلى أبعد من ذلك فنصفه بأنه «رجعي» أو «تقدمي» أو بغير ذلك من الأوصاف التي تتضمن أحكاماً ايديولوجية، ولكن عندما يتعلق الأمر بفلسفة تبشر، بصراحة والحاح، بـ «النهضة» و «التقدم»، وفي منتصف القرن العشرين بالذات، فإننا لا نملك إلا أن نسجل تناقض «الأفلاطونية ـ الأفلوطينية»، وبالتالي «المنهج الرحماني» مع هذه الأهداف: أهداف النهضة والتقدم والوحدة، وذلك لسبب بسيط هو أن هذه الأهداف، أهداف عقلانية، بمعنى أن تحقيقها يتطلب فعالية العقل وليس صوفية الحدس. هذا في حين أن «المنهج الرحماني»، منهج لاعقلاني. فكيف يمكن الوصول إلى ثمار العقلانية بطريقة لاعقلانية؟

التناقض بين الطابع العقلاني للأهداف والطابع اللاعقلاني للتفكير هو السمة البارزة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر[٢٤]. فلنبرز هذا التناقض في هذه الخاتمة.

لقد ميزنا بين نوعين من الخطاب الفلسفي في فكرنا المعاصر: خطاب يرافع من أجل «تأصيل» فلسفة الماضي ـ الفلسفة العربية الاسلامية ـ وهذا ما خصصنا له الفصل السابق، وخطاب ينشد تشييد فلسفة عربية، جديدة ومعاصرة، وهذا ما

---

(٢٣) انطون مقدسي، «في البدء كان المعنى [ذكريات المقدسي مع الارسوزي]،» المعرفة (سوريا)، العدد ١١٣ (تموز/ يوليو ١٩٧١)، ص ٦٢.

(٢٤) لم نتناول محاولات رينيه حبشي ومحمد عزيز الحبابي الشخصانية لأنها كتبت أصلاً بلغة أجنبية (الفرنسية) وبالتالي فهي «لا تنتمي» إلى الخطاب العربي المعاصر. كما لم نتناول بعض المحاولات الجانبية التي لا تتعدى ابداء وجهة نظر في هذه القضية الفلسفية أو تلك (يوسف كرم مثلاً) والتي لا تتجاوز الدعوة إلى تبني مذهب معين (شبلي شميل، زكي نجيب محمود. . .).

تناولناه في هذا الفصل. وإذا كنا قد فصلنا بين هذين الخطابين فليس ذلك بسبب «ضرورة منهجية» كما يحصل عندما يكون المرء أمام موضوع متشابك الأجزاء مترابط الأطراف. . . بل بالعكس، لقد فعلنا ذلك تحت ضغط ضرورة «موضوعية»: إن الانفصال التام بين الخطابين هو الذي فرض علينا الحديث عنهما، كلاً على حدة. وتلك مفارقة لا بد من الوقوف عندها قليلاً.

نعم، ليس من المطلوب في مؤرخ الفلسفة أن يكون فيلسوفاً ـ أي ذا فلسفة صريحة ـ ولا في الفيلسوف أن يكون مؤرخاً للفلسفة ـ أي ذا وجهة نظر معلنة في تاريخ الفلسفة ـ ولكن هل يمكن قيام فلسفة جديدة بدون «الاستناد»، بالقبول أو بالنفي ـ على فلسفة سابقة؟ أوَليست الفلسفة قراءة متجددة لتاريخها الخاص؟ أوَليس «كل فيلسوف يستعيد تاريخاً وينتظم في تراث»؟[٢٥].

إن هذه القضية الأساسية في الفكر الفلسفي غائبة تماماً عن حقل الخطاب العربي المعاصر الباحث عن فلسفة للحاضر والمستقبل: إن هذا الخطاب يتجاهل تماماً الفلسفة العربية الاسلامية المتحدرة إلينا من الماضي، بل هو يرفضها ويتنكر لها في كثير من الأحيان: يرفضها ويتنكر لها إما بالسكوت عنها ـ بـ «اعدامها» ـ وإما باتخاذ موقف سلبي منها قد لا يختلف عن موقف فقهاء الأمس واليوم.

قد يعترض معترض ويقول: ليس المطلوب من الفلسفة في القرن العشرين ـ بل لا يجوز لها ـ أن ترتكز على فلسفة القرون الوسطى. إن المطلوب هو تجاوزها، فقضايا اليوم ليست هي قضايا الأمس، وحاجتنا إلى الفلسفة اليوم إنما يمليها الحاضر ومشاكله لا الماضي وقضاياه. وعلى الرغم من أننا نؤمن بأن الرجوع إلى فلسفة الماضي ـ فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ـ لا زال من جملة المهام التي تطرح نفسها علينا في الحاضر، وبالضبط من أجل «تصفية الحساب معها»، من أجل ممارسة فعلية لعملية التجاوز ـ الجدلية ـ المطلوبة، على الرغم كذلك من اعتقادنا بأن بعض قضايا الأمس لا زالت تفرض نفسها علينا اليوم (قضايا العقل، والنقل، والحرية . . .)، على الرغم من هذا وذاك فإننا سنكون مستعدين لقبول ذلك الاعتراض ـ ولو جدلاً ـ لو أن خطابنا الفلسفي المعاصر يولي الأدبار كلها لماضينا الثقافي بكل جوانبه . . . هذا في حين أن الذي حدث ويحدث هو العكس تماماً.

والحق أن ما يلفت النظر أكثر ـ وهذا هو ما يهمنا بالذات ـ هو أن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر بنوعيه يتجه، عندما يريد أن يربط نفسه بتراثنا العربي

---

(٢٥) مقدسي، نفس المرجع، ص ٥٩.

الاسلامي إلى أكثر جوانب هذا التراث بعداً عن الفلسفة، بل إلى أشدها عداوة للفلسفة والفلاسفة. وهكذا فبينما اتجه الشق الأول من الخطاب إلى أصول الفقه من جهة، وإلى النزعات الاشراقية من جهة ثانية بحثاً عن منابع أو مظاهر «الأصالة» في فلسفة الماضي، كما رأينا ذلك في الفصل السابق، يتجه الشق الثاني من نفس الخطاب إلى «أسرار» اللغة العربية، أو إلى أسرار «النفس» و«الوجدان» لتأسيس أصالته هو كما تجلى ذلك واضحاً في هذا الفصل. وهكذا، فالخطاب الفلسفي العربي المعاصر لا يكتفي بتجاهل القطاع الفلسفي العقلاني في تراثنا، بل انه يطلب النجدة من القطاع اللاعقلاني في هذا التراث كلما شعر بالحاجة إلى «أرض» قومية يضع عليها احدى «رجليه».

وليس هذا وحسب، بل إننا نجد الظاهرة نفسها عندما نتجه بأنظارنا إلى «الأرض» الأخرى التي يحاول هذا الخطاب أن يضع عليها «رجله» الثانية، نقصد بذلك الفلسفة الأوروبية التي تشكل بالنسبة للمحاولات الفلسفية العربية المعاصرة مجال «المعاصرة». هنا أيضاً نجد الارتباط الصريح بالتيارات اللاعقلانية في الفكر الأوروبي المعاصر، بل بأكثر الجوانب لا عقلانية في هذه التيارات، مثلما رأينا بالنسبة للوجودية، (يمكن اظهار ذلك أيضاً من خلال ارتباط الجوانية والرحمانية بالبرغسونية من جهة، وببعض جوانب المثالية الألمانية من جهة أخرى).

من هنا تناقض الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، تناقضه لا على مستوى الصياغة والبناء وحسب، وقد أشرنا إلى بعض مظاهر هذا التناقض في حينه، بل تناقضه على المستوى الهيكلي العام. نقصد بذلك التناقض ما بين طموحه النهضوي وميوله اللاعقلانية.

لقد أبرزنا منذ البداية الطابع النهضوي للخطاب الفلسفي العربي المعاصر، وقد جاءت النماذج التي عرضناها في هذا الفصل والفصل السابق، لتؤكد هذا الطابع تأكيداً تاماً، ليس فقط من خلال السياق، بل أيضاً من خلال النطق المباشر للنصوص ذاتها. أما الآن فنحن أمام ميل صريح، يؤكد نفسه هو الآخر على مستوى منطوق النصوص، ميل هذا الخطاب إلى تأسيس نفسه على التيارات اللاعقلانية القديمة (في تراثنا) والحديثة (في الفكر الأوروبي)... والسؤال الذي يفرض نفسه فرضاً هو: **كيف يمكن تشييد نهضة ـ أية نهضة ـ باللاعقل؟ كيف يمكن تصور نهضة مؤسسة على اللاعقلانية؟**

هناك ملاحظة أخرى لا بد من تسجيلها، يتعلق الأمر هذه المرة بالطابع التوفيقي ـ بل التلفيقي ـ للخطاب الذي نحن بصدده، نقصد طابعه الخاص، وإلا فإن جميع أنواع الخطاب النهضوي العربي المعاصر ذات طابع توفيقي، كما بينّا ذلك في

الفصول السابقة. ولعل أهم ما يضفي خصوصية متميزة على الطابع التوفيقي للخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر هو محاولته ربط الجوانب اللاعقلانية في الفكر العربي المتحدر إلينا من الماضي، بالجوانب اللاعقلانية في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، وكأن هذه تمثل «المعاصرة» وتلك تمثل «الأصالة». والنموذج المتكرر في هذا النوع من «التوفيق» هو الجمع بين الغزالي وبرغسون... وذلك إلى درجة يمكن القول معها إن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر بمختلف «اتجاهاته» ومنازعه يستقطبه هذان الرجلان: أعني ميولهما «الحسية» اللاعقلانية... وبعبارة أخرى أن الغزالي، لا ابن رشد، هو الذي ينطق في هذا الخطاب... هذا ما جعل منه خطاباً «توفيقياً» في مملكة اللاعقل بقطاعيها: العربي «الأصيل» والأوروبي «المعاصر».

فكيف يمكن أن يحقق هذا الخطاب مطامحه النهضوية؟ كيف يمكن أن يكون مدشناً لنهضة فلسفية؟

الفصل الخامس

خلاصات وآفاق

من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية

عرضنا في الفصول السابقة لأهم القضايا النهضوية والثوروية التي عالجها الخطاب العربي الحديث والمعاصر، خلال المائة سنة الماضية على تبلور اليقظة العربية الحديثة في أهداف سياسية واجتماعية وثقافية قومية. وكان هدفنا، كما أكدنا ذلك مراراً، ليس اعادة بناء هذا الخطاب بصورة من الصور، بل إبراز ضعفه وتشخيص عيوبه وثغراته، استجلاء لصورة «العقل العربي» من خلاله. ولذلك عرضناه مفككاً، بل عمدنا إلى تفكيك ما تحاول الدراسات التي تعنى ببلورة الاتجاهات الايديولوجية ربطه وتركيبه. وهكذا تجنبنا اعتماد التصنيف الايديولوجي أساساً ومنطلقاً، فبنينا العرض على أصناف الخطاب وليس على التيارات الايديولوجية، ثم محورنا كل صنف حول قضية أو قضيتين تاركين الكلمة للمنتجين لهذا الخطاب يعرضون وجهة نظرهم، كل على حدة، ومن منظورهم «الايديولوجي» الخاص، عامدين أحياناً إلى الربط بينهم بالشكل الذي يبرز الطابع السجالي في أطروحاتهم ومواقفهم. وخلال العرض سجلنا عدة ملاحظات على الخطاب، أعني على طريقة القول وليس على مضمونه، ختمناها بما يمكن أن يعتبر بمثابة الخلاصة النقدية العامة التي يمكن الخروج بها من فحص الصنف المعني من الخطاب... أما التصنيف ذاته ـ تصنيفنا للخطاب العربي الحديث والمعاصر إلى خطاب نهضوي وخطاب سياسي وخطاب قومي وخطاب فلسفي ـ فلقد كان مجرد اجراء منهجي، ليس غير، اعتمدنا فيه طبيعة القضية المطروحة أعني انتماءها إلى هذا الميدان أو ذاك من ميادين الفكر العامة. وواضح أن هذا التصنيف لا يحمل أية قيمة في ذاته، بل هو فقط بمثابة أقواس مؤقتة فصلنا بواسطتها بين قضايا مترابطة بطبيعتها، غير أن الحديث عنها يقتضي اصطناع مثل هذا الفصل المؤقت.

لقد مكننا هذا التصنيف، بل هذه «الأقواس»، من عرض أطروحات الخطاب

العربي الحديث والمعاصر حول كـل قضية من قضاياه الأساسية عرضاً اعتمدنا فيه التسلسل الزمني متوخين إبراز ما قد يكون هناك من «تطور» في مواقف واتجاهات الفكر العربي خلال المائة سنة الماضية. وإذا كنا نضع الآن كلمة «تطور» بين مزودجين، معلنين بذلك عن تحفظنا من تطبيق هذا المفهوم ـ مفهوم التطور ـ على قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، فلأن الفصول السابقة قد أثبتت بما لا يحتاج إلى مزيد بيان أنه لم يحصل أي تطور حقيقي في أية قضية من القضايا النهضوية التي عالجها، وبعبارة أخرى أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم ذي بال في أية قضية من قضاياه، بل لقد ظل سجين «بدائل»، يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم خطوة إلا ليعود القهقرى خطوة، لينتهي به الأمر في الأخير إما إلى إحالة القضية على «المستقبل» وإما إلى الوقوف عند الاعتراف بالوقوع في «أزمة» أو الانحباس في «عنق الزجاجة».

والآن وقد تأكد لدينا أن زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو قابل لأن يعامَل كزمن ميت، أو أنه على الأقل لا شيء يغير من ماجريات الأمور فيه إذا نُظر إليه كذلك. . . أما الآن، والحالة هذه، فبإمكاننا رفع تلك «الأقواس» والاستغناء عن وظيفتها الاجرائية والنظر، بالتالي، إلى القضايا التي جعلناها موضوعات للفصول السابقة، لا بوصفها قضايا ذات تاريخ، بل بوصفها عناصر في بنية فكرية واحدة ظلت هي هي، منذ بدء اليقظة العربية الحديثة إلى اليوم، تعرض نفسها في صورة إشكالية متوترة مأزومة.

والواقع أن الطابع البنيوي ـ الإشكالي لقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر قد فرض نفسه علينا خلال العرض رغم ذلك الفصل المنهجي الذي أقمناه بينها. وهكذا فعلاوة على ذلك الترابط البنيوي الذي لمسناه عن قرب بين قضايا الخطاب السياسي وقضايا الخطاب القومي، سواء من خلال ذلك التداخل الذي أبرزناه في الخطاب السياسي بين قضية «الدين والدولة» وقضية «الاسلام والعروبة» أو بينهما وبين قضية «الدولة القومية»، أو من خلال ذلك التشابك الذي لاحظناه بين قضية «الديمقراطية» ومسألة «الأهداف القومية» التي بدا واضحاً أنها تشكّل نوعاً من العائق أمام طرح قضية «الديمقراطية» طرحاً جذرياً، علاوة على هذا وذاك، فإن الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر ـ سواء كان موضوعه «تأصيل» الفلسفة الاسلامية المنحدرة إلينا من القرون الوسطى أو كان يهدف إلى «تشييد» فلسفة عربية معاصرة ـ مندرج هو الآخر تحت الإشكالية العامة للخطاب النهضوي، إشكالية «الأصالة والمعاصرة». هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه الإشكالية ذاتها قد طبعت بطابعها الخطاب السياسي نفسه، باعتبار أن قضايا «الدين والدولة» و «الاسلام والعروبة» و «الشورى والديمقراطية»، قد طرحت وتطرح على محور نفس الإشكالية،

المحور الذي طرفاه: النموذج العربي الاسلامي (الأصالة) والنموذج الأوروبي المعاصر (المعاصرة). أما الخطاب القومي فهو وإن كان يبدو في الظاهر وكأنه قد تجاوز هذه الإشكالية أو أنه يقع خارجها، فهو في الحقيقة مشدود إليها محكوم بها. ذلك أن منطلق هذا الخطاب هو أولاً وقبل كل شيء «الأصالة القومية». إن مقولة «الوحدة» كما توظف في الخطاب القومي لا تتخذ كمرجع لها لا الحاضر ولا المستقبل، بل الماضي، وعلى التحديد «الماضي الثقافي» الذي تحمله اللغة العربية «حياً» خارج الزمان والمكان. إنها «اللغة ـ التاريخ» التي تشكل الإطار المرجعي الأساسي، إن لم يكن الوحيد، للخطاب القومي. ومن هنا كانت مقولة «الوحدة»، كما تنتظم في الخطاب القومي، تعني «العودة إلى الأصل»، تعني «نسيان العرب لكثير مما تعلموه...» ليتمكنوا من «اكتشاف وجودهم الأصيل» وبالتالي ـ وهذا هو المهم ـ من «تبليغ رسالتهم إلى العالم أجمع»...

ليس هذا وحسب، بل إن الطابع الإشكالي لقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر يتجلى، وبصورة أكثر حدة، في ذلك «التلازم الضروري» الذي يقيمه الخطاب العربي بين القضية ونقيضها أو ما يقدم نفسه في لحظة من اللحظات كـ «بديل» أو «مناوب» لها. وهكذا فـ «النهضة» تنتظم في الخطاب العربي المعاصر في علاقة تلازم مع مقولة «السقوط»، سقوط الآخر. وكذلك الشأن بالنسبة لمقولة «الأصالة» التي لا تجد مكانها في الخطاب إلا من خلال العلاقة التي تشدها إلى مقولة «المعاصرة»، والعكس صحيح أيضاً. ومن هنا كان تعريف هاتين المقولتين وغيرهما من المقولات المماثلة، داخل الخطاب العربي، تعريفاً بالسلب دوماً. فـ «الأصالة» تعني عدم «ابتلاع» العصر لنا، و «المعاصرة» تعني عدم «جمودنا» في القديم... أما بالنسبة لقضية «العلمانية» فالأمر لا يتعلق بـ «فصل الدين عن الدولة» بل بإعادة ترتيب العلاقة بينهما بالشكل الذي يضمن في آن واحد حقوق «أغلبية» ابتلعتها «أقلية ـ نخبة» عصرية، وحقوق «أقليات»، دينية وعرقية، تطغى عليها أغلبية مسلمة، كاسرة متكاثرة. وكذلك الأمر بالنسبة لـ «الديمقراطية» التي تطرح إما على أنها الشورى الاسلامية بعد أن يتحدد «كيفها» الجديد بـ «الاجتهاد» وإما على أنها «الجمع» بين الديمقراطية الليبرالية (السياسية) والديمقراطية الاشتراكية (الاجتماعية)، وفي كلتا الحالتين لا تتحدد مقولة الديمقراطية إلا من خلال أحد بدائلها الملازمة لها. أما «التلازم الضروري» الذي يقيمه الفكر العربي بين «الوحدة» و «الاشتراكية»... فقد كشفنا الغطاء عنه بما فيه الكفاية خلال تحليلنا للخطاب القومي.

هذا الطابع الإشكالي المضاعف لقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر كان لا بد أن ينعكس أثره على الخطاب الذي يعرضها، باعتبار أن عناصر بنية هذا الخطاب هي تلك القضايا نفسها ـ القضايا البدائل، أو النقائض ـ في ترابطها وتشابكها. ومن

هنا لا تونر هذا الخطاب وحسب، بل فشله أيضاً: فشله في اخفاء تناقضاته واضفاء ما يلزم من المعقولية على نفسه. وبعبارة أخرى: فشله في تبرير نفسه كخطاب يرى «الحلم» ـ النهضوي، أو الوحدوي الاشتراكي ـ من خلال الشروط التي ترجّح امكانية تحقيقه، لنذكّر ببعض جوانب هذا الفشل.

لم يستطع الخطاب النهضوي العربي طوال المائة سنة الماضية إعطاء مضمون واضح ومحدد، ولو مؤقتاً، لمشروع «النهضة» التي يبشر بها. لقد بقي هذا الخطاب يستقي تحديداته لـ «النهضة العربية» المنشودة، لا من الواقع وحركته وآفاق تغييره أو اتجاه تطوره، بل من «الاحساس بالفارق»، احساس الوعي العربي بالمسافة الواسعة والهوة العميقة بين واقع السقوط أو الانحطاط في الحياة العربية المعاصرة، وواقع التقدم وأطراده في عالم «الآخر»، العالم الأوروبي. ومن هنا ذلك الطرح المأساوي لقضية النهضة العربية، الطرح الذي جنح ببعض الكتّاب، كما رأينا ذلك في حينه، إلى تقديم «ظاهرة» النهضة والسقوط في الحياة العربية المعاصرة كـ «قانون اجتماعي» لا يرحم. وكما رأينا قبل، فلم يكن هذا الطرح المأساوي لقضية النهضة من عمل كاتب واحد، ذي مزاج ما، بل لقد غدا ظاهرة منتشرة في الأدبيات النهضوية المعاصرة التي أخذ يطغى فيها «تنظير» الهزيمة والسقوط على أي شيء آخر.

ولم يستطع نفس الخطاب، وطوال المائة سنة الماضية، التقدم ولو خطوة واحدة على طريقة صياغة «مشروع نهضة ثقافية» سواء على مستوى حلم مطابق أو على صعيد التخطيط العلمي، بل لقد ظل يَنُوسُ بين طرفي معادلة مستحيلة الحل، معادلة «الأصالة والمعاصرة» التي تطمح إلى تحقيق التوافق والتكامل بين سلطتين مرجعيتين مختلفتين تماماً، متنافستين ومتصارعتين بحكم انتمائهما إلى زمنين ثقافيين مختلفين، ونمطين حضاريين متباينين: سلطة النموذج العربي الاسلامي الوسيطي وسلطة النموذج الأوروبي المعاصر. لم يستطع الخطاب العربي تشييد حلم نهضوي ثقافي مطابق لأنه كان وما يزال لا يملك نفسه، بل يتكلم تارة باسم هذه السلطة المرجعية وتارة باسم السلطة المنافسة لها، ومن هنا التناقضات التي طبعت وتطبع هذا الخطاب.

وبقي الخطاب السياسي في الفكر العربي، وطوال المائة سنة الماضية كذلك، يَنُوسُ هو الآخر بين نفس النموذجين رافعاً لافتات تحمل نفس المضمون على الرغم من اختلاف الأسماء، كل لافتة منها تطرح معادلة من طرفين متناقضين أو متدافعين يراد ايجاد قيمة ثالثة تجمع بينهما: الدين والدولة، الاسلام والعروبة، الجامعة الاسلامية والوحدة العربية، حقوق الأقليات وحقوق الأغلبية، الديمقراطية والأهداف القومية. هنا أيضاً وجدنا أنفسنا أمام خطاب يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم خطوة حتى يرجع القهقرى ليبدأ من الصفر من جديد، حتى إذا انتهى به التطواف إلى «عنق

الزجاجة» أحال القضية على المستقبل. وبالفعل فكل القضايا السياسية التي طرحها الفكر العربي منذ منتصف القرن الماضي إلى اليوم هي الآن محالة على «رجال الفكر في المستقبل».

ولم يستطع الخطاب القومي، رغم كل الأقلام المتحمسة والمخلصة والمتعددة المشارب الايديولوجية وأيضاً رغم انفراده بالساحة الفكرية سنوات عديدة، لم يستطع هذا الخطاب بناء نظرية قومية، ولا تشييد حلم وحدوي مطابق، بل لقد ظل هذا الخطاب كسابقيه سجين معادلة مستحيلة الحل هي الأخرى ذات طرفين أو أطراف متدافعة على صعيد الخطاب، معادلة «التلازم الضروري» الذي يقيمه الفكر العربي بين أطراف ما زالت كلها في عالم الامكان (الوحدة، الاشتراكية، تحرير فلسطين) الشيء الذي يسمح بإعطائها قيماً متعددة متباينة بل ومتناقضة، ويجعل الخطاب يسقط في تناقضات لا حل لها بل يتحول إلى خطاب نقائض.

أما الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر الذي لم يتردد هو الآخر في اعلان انتمائه إلى الإشكالية العامة للنهضة فقد بقي مناقضاً لنفسه، لطموحاته ومبررات وجوده. لقد كان ولا يزال يبحث عن «أصالة» فلسفة الماضي في القطاع اللاعقلاني في تراثنا الفكري وعن فلسفة عربية «معاصرة» في القطاع اللاعقلاني في الفكر الأوروبي. لقد كان غياب العقل في أنواع الخطاب السابقة غياباً وظيفياً، أما في الخطاب الفلسفي فغيابه مَاهَوِيّ أيضاً، ان ما هو غائب هنا ليس المعقولية وحدها بل العقل ذاته، فكيف يمكن، إذن، لخطاب يهاجم العقل أو يتنكر له أن يؤصّل فلسفة أو ينتج أخرى؟

لقد فشل «العقل العربي»، إذن، في بناء خطاب متّسق حول أية قضية من القضايا التي ظلت تطرح نفسها عليه طوال المائة سنة الماضية، فلم يستطع تشييد ايديولوجيا نهضوية يركن إليها على صعيد «الحلم» ولا بناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير. وإذا كنا قد ركزنا في كل قضية من القضايا التي استعرضنا خطاب العقل العربي بشأنها في الفصول الماضية على مظهر من مظاهر الفشل أو سبب من أسبابه، فإن ذلك لا يعني قط أن الأمر يتعلق بمظاهر منفصلة أو أسباب مستقلة، بل بالعكس فالترابط البنيوي بين قضايا هذا الخطاب يجعل ما يعتبر سبب الفشل في إحداها ينسحب على الأخرى: وهكذا فليس الخطاب النهضوي العام، خطاب «النهضة والسقوط» و «الأصالة والمعاصرة» هو وحده المحكوم بنموذج ـ سلف، وليس الخطاب السياسي، خطاب «العلمانية» و «الديمقراطية» هو وحده المحكوم بعوائق من داخله ومن ذات بنيته، وليس الخطاب القومي، خطاب «الوحدة والاشتراكية» هو وحده الخطاب الاشكالي الماورائي، ولا الخطاب الفلسفي، سواء كان

من أجل فلسفة الماضي أو من أجل فلسفة الحاضر والمستقبل، هو وحده خطاب اللاعقل في مملكة العقل، بل أن ما يصدق على هذا الصنف أو ذاك يصدق على الأصناف الأخرى وبنفس الدرجة.

ومع ذلك فإنه لا بد من تحميل القسط الأوفر من مسؤولية هذا الفشل لما عبّرنا عنه سابقا بهيمنة النموذج ـ السلف على الفكر العربي ونشاطه: فالنموذج ـ السلف هو الذي يغذي العوائق في الخطاب، بل هو معينها الذي لا ينضب. كما أنه المسؤول الأول عن انصراف الفكر العربي عن مواجهة الواقع، والدفع بالتالي بالخطاب المعبر عنه إلى التعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية. وأخيراً، وليس آخراً، ان النموذج ـ السلف هو الذي يجعل الذاكرة، وبالتالي العاطفة واللاعقل، تنوب عن العقل. وكما قال ليوناردو دافينشي: «إنّ من يعتمد سلطة الآخرين يجهد لا فكره، بل ذاكرته». والحق أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر هو خطاب الذاكرة لا خطاب العقل، خطاب لا باسم ذات واعية تملك استقلالها وتتمتع بكامل شخصيتها بل باسم سلطة مرجعية توظف الذاكرة وليس العقل، وهذا من الخطورة بمكان. ذلك أن المفاهيم في هذه الحالة ترتبط، لا بالواقع الذي يتحدث عنه الخطاب، بل بواقع آخر هو الذي يؤسس، في الوعي والوجدان، النموذج ـ السلف صاحب السلطة المرجعية الموجهة.

فعلاً، إن مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا تعكس الواقع العربي الراهن ولا تعبر عنه بل هي مستعارة في الأغلب الأعم، إما من الفكر الأوروبي حيث تدل، هناك في أوروبا، على واقع تحقق أو في طريق التحقيق، وإما من الفكر العربي الاسلامي الوسيطي حيث كان لها مضمون واقعي خاص أو يعتقد أنها كانت كذلك بالفعل، وفي كلتا الحالتين فهي توظّف من أجل التعبير عن «واقع» مأمول، غير محدد، «واقع» معتم مستنسخ اما من هذه الصورة أو تلك من الصور النموذجية القائمة في الوعي ـ الذاكرة العربية. ومن هنا انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه، الشيء الذي يجعل الخطاب المعبر عنه خطاب تضمين، وليس خطاب مضمون. وكما أوضحنا ذلك في حينه، فإن الخطاب العربي عندما يوظف مفاهيم مثل النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة والشورى والديمقراطية والعروبة والاسلام والحكومة الاسلامية والجامعة الاسلامية والوحدة والاشتراكية، أو عندما يتحدث عن العرب والمسلمين أو عن البروليتاريا والبرجوازية والصراع الطبقي... الخ إنما يوظف عناصر غير محددة الهوية يمكن أن ترتبط فيما بينها بعلاقات تداخل إلى الدرجة التي تجعل بعضها ينوب عن بعض، أو بعلاقات تنافر وتدافع إلى الدرجة التي تجعلها تتحول إلى «بدائل» أو أضداد، ويجعل الخطاب الذي ينتظمها خطاب نقائض. ذلك لأن مضامين هذه

المفاهيم لا ترتبط بواقع موضوعي يمكن الاحتكام إليه بشأنها، وإنما تعود، كما قلنا، إلى معطيات ذاكرة يمكن أن تتلون، وهي تتلون فعلاً، بالأحوال النفسية المتقلبة في منطقة مضطربة قلقة، الشيء الذي يملأ تلك المفاهيم بشحنات عاطفية تحوّل الممكن إلى واقعي «والحلم إلى حقيقة». وبعبارة أخرى أنه إذا كانت المفاهيم تصاغ في العادة بَعْدياً لِتَدُلّ على واقع تحقق أو هو في طريق التحقيق، أو على الأقل توفرت شروط تحقيقه، فإن مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر معطاة قبلياً، بمعنى أنها تنقل جاهزة إلى الفضاء الفكري العربي حيث توظف بلا تحديد ولا تدقيق، فتنتج بالتالي خطاباً متهافتاً متناقضاً.

* * *

هذه الملاحظات التي استعدناها هنا كخلاصات عامة تضعنا أمام مسألة على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لواقع الفكر العربي المعاصر: مسألة العلاقة بين «الايديولوجي» و «المعرفي» في الخطاب العربي، وهي مسألة لا بد من الوقوف عندها قليلاً.

لقد اعتمدنا في دراسات سابقة[1] التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي في الفلسفة العربية الاسلامية، تمييزاً توخينا منه الناحية الاجرائية ليس غير. وعلى الرغم من وجاهة بعض التساؤلات التي أثارها النقّاد حول عملية التمييز تلك، فإننا ما زلنا مقتنعين بفعاليتها الاجرائية كلما تعلّق الأمر ببنية فكرية لا يشكل فيها المعرفي والايديولوجي «كتلة» واحدة، بل ينتميان إلى عالمين مختلفين. في الفلسفة العربية الاسلامية كان المحتوى المعرفي (العلم والميتافيزيقا) ينتمي إلى عالم فكري آخر، إلى فضاء الفكر اليوناني بالدرجة الأولى، أما المضمون الايديولوجي فكان ينتمي إلى فضاء الفكر العربي الاسلامي في علاقته بـ«السياسة» أي بالصراعات الاجتماعية. وكانت مهمة الفلسفة في الاسلام هي توظيف ذلك المحتوى المعرفي في أهداف ايديولوجية تخدم هذا الطرف أو ذاك من أطراف الصراع، ومن هنا تاريخيتها...

بالفعل، لقد مكّننا هذا الفصل المنهجي بين المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي في الفلسفة العربية الاسلامية من استخلاص نتائج ما كنا سنحصل عليها ـ في ما نعتقد ـ بدونه. فإلى أي مدى يمكن الاستفادة من مثل هذا الفصل في موضوعنا الراهن: الخطاب العربي الحديث والمعاصر؟

إنه ما من أحد يجادل في كون الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر هو غير

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

الفلسفة الاسلامية في القرون الوسطى: إنهما تختلفان معرفياً وايديولوجياً. ومع ذلك فهما يلتقيان في خاصية أساسية تشكل جوهر طبيعتهما: هي أن كلاً منهما عبارة عن قراءة، أو قراءات، لفكر آخر، وليس لتاريخه الخاص. وهكذا فكما كانت الفلسفة العربية الاسلامية عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية (العلم والميتافيزيقا اليونانيين) في أهداف ايديولوجية معينة، كما أوضحنا ذلك في دراستنا السابقة المشار إليها، فإن الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر بدوره، كان ولا يزال عبارة عن قراءات لفكر آخر هو إما التراث العربي الحديث والمعاصر بدوره، كان ولا يزال عبارة عن قراءات لفكر آخر هو إما التراث العربي الاسلامي وإما الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، قراءات توظف مضامينها الايديولوجية في هدف ايديولوجي عام يعبّر عنه تارة بـ «النهضة» وتارة بـ «الثورة»... إن هذا يعني أن الايديولوجي في التراث العربي الاسلامي وفي الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر يقوم بالنسبة للايديولوجيا العربية المعاصرة مقام المادة المعرفية مما جعلها ذات طابع ايديولوجي مضاعف: توظيف ايديولوجي للايديولوجيا.

غني عن البيان القول إنّ في كل ايديولوجيا جانباً معرفياً (الموضوعي) وجانباً ايديولوجياً (الذاتي). الجانب الأول يعبر عادة عن الواقع الاجتماعي السياسي الثقافي بمعنى أنه نتيجة تحليل لهذا الواقع، على هذه الدرجة أو تلك من الموضوعية والروح العلمية. أما الجانب الثاني فهو يعبّر عن المصالح والرغبات والتطلعات. وإذا نحن تواضعنا على اطلاق اسم «ايديولوجيا مطابقة» على المنظومات الفكرية التي يشكل فيها الجانبان معاً كتلة واحدة وينتميان إلى نفس الخصوصية الاجتماعية ـ التاريخية، فإننا سنكون ملزمين بوصف الايديولوجيا العربية المعاصرة بكونها «ايديولوجيا غير مطابقة». وهذا ليس لأنها لا تعبّر عن الرغبات والتطلعات العربية الراهنة بل لأن الجانب المعرفي فيها لا يعبّر عن الواقع العربي الراهن، لا يعكسه ولا يدخل معه في علاقة مباشرة أو شبه مباشرة، بل هو عبارة عن مفاهيم غير محددة وقوالب ايديولوجية مضببة تجد اطارها المرجعي، الاجتماعي التاريخي، في واقع غير الواقع العربي الراهن (الواقع العربي في القرون الوسطى أو الواقع الأوروبي في العصر الحاضر)، مفاهيم وقوالب وظيفتها الأساسية التغطية على النقص في الجانب المعرفي داخل الخطاب الذي يوظفها. وبعبارة أخرى إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر يخفي، أو هو يحاول أن يخفي، ضعفه المعرفي وثغراته المنطقية بواسطة مضامين ايديولوجية ينقلها من هذه الجهة أو تلك. ومن هنا الطابع الدغماتي المهيمن في هذا الخطاب، ذلك لأنه عندما تكون وظيفة الايديولوجيا في خطاب ما هي تعويض النقص المعرفي فيه فإن أية معارضة أو اعتراض على الأطروحات التي يدافع عنها ستقابل من طرفه، لا بالاحتكام

إلى الواقع بل بالمزيد من التمسك الايديولوجي بالايديولوجيا، أي بالمزيد من الامعان في عملية التمويه الايديولوجي.

وإذا ربطنا هذا بما سبق تقريره حول هيمنة النموذج ـ السلف في التفكير العربي أدركنا كيف أن «الصراع الايديولوجي» في الساحة الفكرية العربية المعاصرة، يعكس في الدرجة الأولى الاختلاف بين سلطتين مرجعيتين، بين زمانين ثقافيين، بل بين حقلين ايديولوجيين لا شيء يربط بينهما: السلفي يفكر داخل الحقل المعرفي ـ الايديولوجي العربي الاسلامي القديم وضمن إشكاليته، والليبرالي العربي ـ (وكذا الماركسي العربي) يفكر داخل الحقل المعرفي الايديولوجي الأوروبي وضمن إشكاليته، وإذن فالصراع بين السلفية الليبرالية أو بينها وبين الماركسية في الساحة العربية يجب أن يُنظر إليه أولاً وقبل كل شيء على أنه نتيجة عدم وجود سلطة معرفية واحدة. ليس هذا وحسب، بل إن ما يمكن أن يوصف بأنه صراع «ايديولوجي» بين الماركسي والليبرالي في الساحة العربية أو أنه ايديولوجيا «البورجوازية الصغيرة» العربية «المتذبذبة»، أو ما أشبه ذلك من العبارات الرائجة في سوق الأدبيات الثورية العربية المعاصرة، إنما يعبّر عن اختلاف السلطات المرجعية المعرفية التي تمارس هيمنتها على هذه الفئة أو تلك من فئات المثقفين العرب، أكثر مما يعبّر عن شيء آخر له صلة حقيقية بالواقع العربي أو بالتطلعات الحقيقية للجماهير العربية... وإذن فإن مقولة «الصراع الايديولوجي» هي ذاتها من المقولات التي يجب اعادة النظر فيها داخل الساحة الفكرية العربية الراهنة. ذلك أن هذه الساحة تفتقد إلى الحد الأدنى من «الوحدة المعرفية» التي تجعل الصراع، على المستوى النظري، صراعاً ايديولوجياً فعلاً. وبعبارة أخرى، فإذا كان هناك في أوروبا المعاصرة ـ الاطار المرجعي الأصلي لمقولة «الصراع الايديولوجي» ـ «قاعدة» معرفية مشتركة بين الليبرالي والماركسي، مثلاً، ترتكز على حد أدنى من العقلانية والنظرة العلمية، وبالتالي توحّد نسبياً من نظرتها إلى الواقع وتجعل الخلاف بينها منحصراً أو يكاد في نوع التأويل الايديولوجي الذي «يجب» اعطاؤه له، أي للواقع المعطى، فإننا هنا في العالم العربي نفتقد إلى الحد الأدنى من المعرفة، العلمية الموضوعية، بالواقع، الحد الأدنى الذي يشكل «القاعدة» التي تقوم عليها كل ايديولوجيا مطابقة والذي يجعل الصراع صراعاً ايديولوجياً فعلاً، وليس «كلاماً» في الايديولوجيات التي تعرض نفسها على الساحة.

ما نريد التأكيد عليه هنا بصفة خاصة هو غياب العلاقة، أو على الأقل ما يكفي من العلاقة، بين الفكر والواقع في الايديولوجيا العربية المعاصرة، مما جعل الخلافات النظرية والايديولوجية لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع وتفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع. وبعبارة أخرى إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا يطرح قضايا الواقع الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع،

قضايا مستعارة من النموذج ـ السلف دوماً. فالممارسة النظرية هنا ممارسة «كلامية» في مفاهيم مجردة فارغة من كل محتوى واقعي الشيء الذي يجعلها تنقلب إلى مصدر للتضليل والتعتيم. عندما يقرأ الماركساوي العربي، مثلاً، في نص من النصوص: «ان من طبيعة البورجوازية الصغيرة التذبذب والعجز عن مواصلة الكفاح إلى النهاية»، ثم يحكم بناء على ذلك بأن «المسؤولية في هزيمة ١٩٦٧ ترجع إلى البورجوازية الصغيرة وقيادتها» عندما يقول «مفكر» عربي هذا القول ـ وهو قول رائج في الأدبيات الثورية العربية المعاصرة ـ فإنه «يفكر» خارج الواقع العربي تماماً. ذلك أن «البورجوازية الصغيرة» كمقولة اجتماعية ـ ماركسية، يندرج تحتها أزيد من تسعين في المائة من الشعب العربي. فهل يقبل هذا «المفكر» تحميل مسؤولية الهزيمة إلى تسعين في المائة من الشعب العربي أو الشعب المصري؟ وقبل ذلك هل كان لتسعين في المائة من الشعب العربي أو المصري رأي في الحرب أو السلم أو في غيرهما من الأمور التي تهمه وتقرر مصيره؟ وإذن، فلا بد من نقد المفاهيم وفحصها قبل استعمالها. إن «البورجوازية الصغيرة» مقولة لا تحمل المضامين التي حملتها لها الأدبيات الماركسية إلا داخل الاطار المرجعي الأصلي للماركسية، أي داخل مجتمع صناعي تستقطبه طبقتان، طبقة الرأسماليين وطبقة العمال، تستقطبانه عددياً وفاعلية. أما خارج هذا الإطار المرجعي فلا بد من التدقيق أولاً في طبيعة الوضع الطبقي قبل تحميل هذه الطبقة أو تلك مسؤولية هذا الحدث أو ذاك، وأيضاً لا بد من التدقيق في طبيعة الحدث ذاته.

هذا ولا بد من التأكيد مرة أخرى أنه عندما تكون السلطة المرجعية واقعة خارج الواقع وتقدم نفسها كأصل، أي كنموذج ـ سلف، فإن الفعالية الفكرية تكتسي شكل قياس فقهي، قياس الفرع على الأصل أو الغائب على الشاهد. والشاهد هنا هو ما يقدمه النموذج ـ السلف، أما الغائب فهو القضايا المستجدة، أو بكيفية عامة قضايا الواقع الحي. ولا يقتصر اللجوء إلى آلية القياس هذه على الحالات التي يتجه فيها التفكير إلى «تفسير العالم»، أي إلى تمديد حكم «الأصل» على «الفرع»، بل إن آلية القياس هذه تفرض نفسها على الذهن العربي حتى في الحالات التي يتجه فيها التفكير إلى «تشييد» ايديولوجيا «انقلابية» ايديولوجيا «تغيير العالم» العربي. يقول مؤلف عربي معاصر، صاحب «الايديولوجيا الانقلابية» ما نصه: «إن الحركة العربية القومية تواجه منذ قيامها مشكلة بناء مصير جديد والوسائل والقواعد التي تمر بها ناحية هذا المصير. إنّ مشكلة من هذا النوع تفرض على الفكر العربي الانقلابي أن يدرس هذه المرحلة الانتقالية على ضوء غيرها من المراحل الانتقالية الثورية المماثلة، ومن ثم أن يقابل بين التركيب الايديولوجي العام الذي يسود هذه المراحل وبين الحركة العربية في مرحلتها الحالية. وعلى ضوء تلك المقارنة يبرز مفهوماً انقلابياً عاماً يساعد في تحقيق هذا الانتقال واجرائه. إن تحليلاً من هذا النوع، وإن كان تحليلاً وليس حلاً، فإنه ينطوي

على نتائج مهمة بالنسبة للحركة العربية، لأن ادراك النموذج الايديولوجي الانقلابي العام لجميع الانقلابات هو مدماك أول في بناء أي انقلاب». . . وهكذا فالبحث عن نموذج ـ سلف (أصل) لم يعد آلية ذهنية لاشعورية بل إنه أصبح يقدم كطريقة «واعية» في التفكير والبحث، كمنهج «علمي» لتشييد «ايديولوجيا انقلابية». ومن هنا سيكون الاتجاه إلى النصوص واغفال تحليل الواقع شيئاً حتمياً. ذلك لأن «النموذج الايديولوجي الانقلابي العام لجميع الانقلابات» لا يوجد إلا حيث يستسلم الفكر لسلطة النصوص، إلا حيث يعتبر «النص» هو المطلق وكل ما عداه نسبي.

وإذن، فالعلاقة بين الركون إلى النموذج ـ السلف بوصفه السلطة المرجعية التي توجه التفكير و«ترشد» إلى الحلول، وبين اعتماد القياس (الفقهي) كأسلوب في «النظر» و«الاستدلال» علاقة تلازم وتساوق. فعندما يكون الوعي مستلباً داخل نموذج ـ سلف تكون آلية التفكير بالضرورة، هي القياس لأن النموذج ـ السلف يفرض نفسه كـ «أصل» يستحث على قياس غيره عليه. وبالعكس، فعندما تكون آلية القياس مترسخة في الفكر مهيمنة على نشاطه وفعالياته فإن المهمة تصبح حينئذ منحصرة في البحث لكل جديد عن «أصل» يقاس عليه. وفي كلتا الحالتين تنحصر وظيفة الفكر في البحث عن قيمة ثالثة تجمع بين الأصل والفرع، وبكيفية عامة بين أي طرفين يمكن أن يقوم بينهما ترابط ما. ومن هنا الطابع التوفيقي المهيمن على كل فكر قياسي، حيث يتم التعامل مع الأضداد أو مع أي عنصرين يقوم بينهما تعارض ما، على أساس ايجاد «صيغة جديدة» تحقق بينهما، على صعيد الخطاب، نوعاً من المصالحة أو الهدنة. وهكذا يزداد التفكير بعداً عن الواقع فيصبح سجين الخطاب لا سيد الخطاب. ذلك لأنه عندما يمارس الفكر التحليل فإنه يكون مشدوداً إلى الموضوع، موضوع التحليل، أما عندما يمارس التوفيق فإنه يكون مشدوداً إلى عناصر الخطاب وإلى صورته. ومن هنا يستوي الممكن والواقعي فيقع التعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية وتعتبر المعطيات الواقعية في مرتبة واحدة مع الممكنات الذهنية. المهم في هذه الحالة ليس مضمون المفهوم الذي يتم التعامل معه كعنصر في الخطاب، بل المهم هو البحث عن قيمة ثالثة تجمع بينه وبين المفهوم الذي يتحدد به الأول بوصفه نقيضه أو «منافساً» له على صعيد الخطاب. وواضح من الفصول السابقة أن قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر تكاد تكون كلها من هذا القبيل: فالأصالة والمعاصرة، والدين والدولة، والاسلام والعروبة، والجامعة الاسلامية والوحدة العربية، والشورى والديمقراطية، والمستبد والعادل، والديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، والوحدة والاشتراكية، والوحدة وتحرير فلسطين، والعقل والوجدان. . . الخ، كلها قضايا تتم معالجتها خارج الواقع، أي على مستوى الخطاب فقط، حيث يدور «الكلام» كله حول ايجاد «صيغة جديدة» تجمع بين كل زوجين أو

علة أزواج منها. أما ماذا يعني كل طرف من هذه الأزواج بمفرده في الواقع، أما نوع الإشكالية التي يطرحها هذا الواقع... فذلك ميدان لا يَلِجُهُ، ولا يستطيع أن يتعرض له، الفكر القياسي، الفكر الذي لا يستطيع التفكير الا انطلاقاً من نموذج - سلف، وعلى ضوء «أصل» من «الأصول».

* * *

هيمنة النموذج - السلف، ورسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف «الايديولوجي» في التغطية على جوانب النقص في «المعرفي»، جوانب النقص في المعرفة بالواقع... تلك هي الخصائص الأساسية للخطاب العربي الحديث والمعاصر أبرزناها منفصلة بين ثنايا الفصول السابقة، وعدنا فأكدنا على ترابطها البنيوي في هذه الخاتمة. وسواء اعتبرنا هذه الخصائص المترابطة سبباً أو نتيجة فإن هناك واقعة أساسية لا بد من ربطها بها، ربط علة بمعلول أو معلول بعلة، هذه الواقعة هي افتقاد الذات العربية المعاصرة إلى ما عبَّر عنه غرامشي بـ «الاستقلال التاريخي التام»، أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال.

إن الافتقاد إلى «الاستقلال التاريخي التام» يجعل الوعي، وبالتالي الخطاب المعبِّر عنه، محكوماً بنموذج - سلف، أو مشدوداً إلى البحث عنه. والعكس صحيح أيضاً: فهيمنة النموذج - السلف ورسوخ آلية القياس في الفكر يجعلان الذات عاجزة عن تحقيق استقلالها التاريخي ازاء «الآخر»... مهما كان هذا الآخر من القوة أو الضعف. وإذن فالمهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة هي تحقيق «الاستقلال التاريخي التام» للذات العربية، فِيهِ، وَبِهِ وحده، تتحرر من الانسياق وراء أي نموذج، وَبِهِ، وَبِهِ وحده، تتحرر من آلية القياس التي تشدها دوماً إلى نموذج - سلف، إلى «أصل».

فكيف السبيل إذن، إلى تحقيق «الاستقلال التاريخي» للذات العربية؟

سؤال لا بد من اعادة صياغته بالشكل الذي يتجه به إلى الواقع المعطى وليس إلى الواقع المأمول وحده. إن البحث عن «السبيل» يجب أن يكون انطلاقاً من واقع معين، واقع حاضر وليس من واقع غير معين، واقع «الحلم» والأمل. وإذن فالسؤال يجب أن يُطرح أولاً بالصيغة التالية:

ما الذي أفقد ويُفقد الذات العربية استقلالها التاريخي التام؟

لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الجواب عن هذا السؤال قد تردد في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب، أي في كل فقرة من فقرات الخطاب العربي الحديث والمعاصر: إنه الـ «نحن» و «الآخر». إنه النموذجان اللذان يتجاذبان الذات العربية

منذ بدء يقظتها الحديثة: النموذج العربي الاسلامي والنموذج الأوروبي. وإذن فسبيل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية هو التحرر من النموذجين معاً، أعني التحرر من سلطتها «السلفية»، سلطتها المرجعية.

نعم، لقد سبق أن لاحظنا (الفصل الأول) أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر يجعل من «غياب الآخر» شرطاً للنهضة، وأبرزنا آنذاك الطابع اللامعقول في هذه القضية، وعلينا الآن أن نعيد طرحها طرحاً عقلانياً صحيحاً. إن «الآخر» الذي يجب أن نعمل من أجل التحرر منه ليس ذلك الذي يقف في الطرف المقابل للنموذج الذي يحكمنا، بل هما معاً: النموذج ـ السلف، والآخر ـ الخصم، وبعبارة أخرى: التراث والغرب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فـ «الغياب» هنا لا يعني، ولا يجب أن يعني في أذهاننا، «السقوط» أو «الزوال» أو ما أشبه ذلك من مقولات العاطفة، مقولات خطاب «الخوف والرغبة». إن «غياب الآخر» يجب أن يعني غياب سلطته علينا والتحرر من كل رابطة «سلفية» تربطنا به.

وإذن فـ «التحرر من الغرب» منظوراً إليه كشرط لنهضتنا يجب ألا يلتبس في أذهاننا قط مع مقولة «سقوط الغرب» كما تعرّفنا عليها في الخطاب النهضوي العربي (الفصل الأول) بل إن أول ما يجب أن يتحرر منه الخطاب العربي المعاصر، في هذا المجال، هو هذه المقولة الزائفة نفسها. التحرر من «الغرب» ـ ونحن نتحدث هنا في دائرة الثقافة والفكر ـ معناه التعامل معه نقدياً، أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضاً التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا... يستعمل كثير من الكتّاب المعاصرين عبارة «امتلاك ناصية العلم» كشرط لنهضتنا. وأنا أستسمح القارىء إذا ألححت إلحاحاً على القضاء على عنصر الخيال الشعري في هذه العبارة، وذلك بوضع كلمة «أرجل» مكان كلمة «ناصية». ذلك لأن ما نحن في حاجة إليه ليس «إذلال» العلم ولا «تسخيره» بالمعنى الذي نفهم به «السخرة» (الناصية: قصاصة الشعر في مقدم الرأس). بل إن ما نحن في حاجة إليه فعلاً هو تلك «الأرجل» التي بها يمشي العلم ويتحرك وينمو، إنها العقلانية، والعقلانية النقدية بصفة خاصة.

وكذلك الشأن بالنسبة لـ «التحرر من التراث» الذي نضعه هو الآخر، وبنفس المعنى، كشرط لنهضتنا. و «التحرر» من التراث لا يعني الالقاء به في المتاحف أو في سلة المهملات، كلا إن ذلك غير ممكن. إن التحرر من التراث معناه امتلاكه، ومن ثم تحقيقه وتجاوزه. وهذا ما لا يتأتى لنا إلا إذا قمنا بإعادة بنائه بإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة، وبينه وبيننا من جهة أخرى، بالشكل الذي يرد إليه في وعينا

تاريخيته ويبرز نسبية مفاهيمه ومقولاته. وكما أبرزنا ذلك في فصول هذا الكتاب، فإنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، إلا وكان الماضي حاضراً فيها كطرف منافس. وبعبارة أخرى إنه ما من أحد يستطيع أن يجادل في أن «الماضي» يشكل في الوعي العربي، الحديث والمعاصر، عنصراً محورياً ورئيسياً في إشكاليته، ومن السذاجة إغفاله والطموح إلى تحقيق «الحداثة» بالقفز عليه. إن ثقل الماضي وهيمنته على الوعي العربي معطى واقعي لا بد من الاعتراف به قصد السيطرة عليه. ويبدو أنه من المستحيل علينا نحن العرب أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي. وبعبارة أخرى: لا يمكن للعرب أن يحلوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا مشاكل الماضي، إلا إذا أحصوا وحاصروا رواسبه في الحاضر. وإذن فالمعركة يجب أن تكون نقدية، ويجب البدء برفع الضباب عن رؤية الماضي كي تتضح رؤية الحاضر والمستقبل.

«غياب الآخر» بمعنى التحرر من الغرب والتراث معاً، بالمفهوم الذي شرحناه أعلاه، شرط لنهضتنا.. نعم، ولكن إذا كان هذا شرطاً ضرورياً فهو ليس شرطاً كافياً. وإذن فلا بد من «حضور الأنا» العربي حضوراً واعياً، حضوره كذات لها تاريخ، ذات لها فرديتها وتناقضاتها وسيرورتها الخاصة. إن نقد «الآخر» شرطٌ لوعي الذات بنفسها، ولكن وعي الذات هو نفسه شرطٌ لاكتساب القدرة على التعامل النقدي الواعي مع «الآخر»، أياً كان هذا الآخر. يقول غرامشي: «لا يمكن للإنسان... أن يكون له تصور منسجم نقدي للعالم إذا لم يكن واعياً لتاريخيته ولمرحلة التطور التي يمثلها واقعه التاريخي، وإذا لم يكن على وعي كذلك بتناقض تصوره ذاك مع تصورات أخرى أو مع عناصر من تصورات أخرى. إن التصور الذي يبنيه الشخص لنفسه عن العالم يجيب على مسائل معينة يطرحها الواقع، مسائل محددة تمام التحديد، فريدة في وجودها وأصيلة. وإذن فكيف يمكن التفكير في الحاضر، أي في الواقع المحدد بهذا الشكل، بأفكار وضعت لمشاكل ماضٍ، هو في الغالب بعيد عنا أو تم تجاوزه؟ وإذا فعلنا ذلك أصبنا بخلل في التوازن النفسي، فكنا غير «عصريين» في عصرنا نفسه، كنا مستحاثات لا موجودات حية معاصرة، أو كنا على الأقل مخضرمين بصورة مستهجنة. وقد يحدث فعلاً أن بعض الفئات الاجتماعية تعبّر عن أرقى المظاهر الحديثة في أمور، في حين تعبّر عن التخلف عن موقعها الاجتماعي في أمور أخرى، عاجزة هكذا عن تحقيق الاستقلال التاريخي التام» وأيضاً: «إن نقطة انطلاق الممارسة المحكمة للنقد هي وعي الذات على حقيقتها: «اعرف نفسك» من حيث أنك حصيلة سيرورة تاريخية ظلت سارية حتى اللحظة الراهنة، سيرورة تركت فيك آثاراً لا حصر لها دون أن تترك سجلاً يحصيها. ولذلك كان من الضروري الأكيد البدء بكتابة هذا السجل».

أجل لقد تركت فينا السيرورة التاريخية التي عشناها طوال المائة سنة الماضية آثاراً لا حصر لها، بعضها يجد مصدره في التحدي الحضاري الغربي الذي أيقظنا من سباتنا، والذي ربطنا به متخذاً من نفسه «مركزاً» ومنا «محيطاً» أو جزءاً من «المحيط» (في الميدان الفكري أيضاً)، بينما يجد بعضها الآخر مصدره في رد فعلنا على ذلك التحدي، رد الفعل الذي لجأنا فيه إلى جعل «الماضي» ـ ماضينا نحن ـ «مركزاً» للتاريخ كله، والباقي «محيط». لقد كانت المائة سنة الماضية، بالنسبة لنا، بمثابة «عصر تدوين» آخر رسمنا خلاله في وعينا، وبكيفية سيئة جداً، صورة للماضي والمستقبل، لـ «نحن» و «الآخر»، رسمناها منفعلين لا فاعلين، يقودنا «عقل» غير واع بذاته، عقل تائه يبحث عن تمتين علاقته بـ «عقل» الماضي بدل أن يعمل على تدشينُ قطيعة معه، ويحاول ربط نفسه بـ «عقل» العصر بدل أن يكون هو نفسه إحدى تجليات هذا العصر. إن ما أبرزناه قبل كخصائص أساسية ماهوية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، من الركون دوماً إلى نموذج سلف واعتماد القياس الفقهي وتوظيف الايديولوجي للتغطية على النقص المعرفي والتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، إن هي إلا عناصر في شبكة الآثار التي خلفتها فينا سيرورتنا العامة الطويلة منذ انبثاق «العقل العربي»، أي منذ «عصر التدوين» عصر البناء الثقافي العربي العام الذي شهدته الثقافة العربية ابتداء من منتصف القرن الثاني للهجرة. فإلى هذه «الشبكة» من الآثار يجب أن نتجه الآن بالتحليل والفحص والنقد. إن الحاجة تدعو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين «عصر تدوين» جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح . . . نقد العقل العربي.

المراجع

١ - العربية

كتب

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. الفصل في الملل والنحل. بيروت: مكتبة خياط، [د. ت.]. ١ مج.

ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت : دار صادر، ١٩٥٥ - ١٩٥٦. ١٥ ج.

الأرسوزي، زكي. المؤلفات الكاملة. دمشق: مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ - ١٩٧٤. ٤ مج.

اسماعيل، صدقي. العرب وتجربة المأساة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣.

الأفغاني، جمال الدين. الأعمال الكاملة. تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٠. ٢ ج.

______. الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية. تحقيق ودراسة محمد عمارة. القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨؛ القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٨.

أمين، أحمد. زعماء الاصلاح في العصر الحديث. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

أمين، عثمان. الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة. القاهرة: دار القلم، ١٩٦٤.

الباقوري، أحمد حسن. عروبة ودين. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨.

بدوي، عبد الرحمن. التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية: دراسات لكبار المستشرقين. القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٥.

ـــــ. الزمان الوجودي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥.
بيرك، جاك. العرب وتاريخ المستقبل. ترجمة وتعليق خيري حماد؛ مقدمة هاملتون جب. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١.
البيطار، نديم. الايديولوجية الانقلابية. بيروت: المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، ١٩٦٤.
تيزيني، طيب. حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً. دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، [د. ت.].
الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (نقد العقل العربي؛ ٢)
ـــــ. تكوين العقل العربي. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (نقد العقل العربي؛ ١)
ـــــ. العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)
ـــــ. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.
الجامعة الأميركية في بيروت. هيئة الدراسات العربية. الفكر العربي في مائة سنة. بيروت: الجامعة، ١٩٦٧.
ـــــ. ـــــ. الفكر الفلسفي في مائة سنة. بيروت: الجامعة، ١٩٦٢.
الحافظ، ياسين. حول بعض قضايا الثورة العربية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٥.
ـــــ. الهزيمة والايديولوجيا المهزومة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩. (الأثار الكاملة؛ ٢)
الحصري، ساطع [أبو خلدون]. آراء وأحاديث في الوطنية والقومية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤. (سلسلة التراث القومي، الاعمال القومية لساطع الحصري؛ ١)
حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨.
دراج، فيصل [وآخرون]. الثقافة والديمقراطية، مجموعة مقالات. بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨١.
دراسات في القومية، مجموعة مقالات. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠.
دروزة، محمد عزة. مشاكل العالم العربي: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٥٢.

الرزاز، منيف. الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥.
ـــــ. معالم الحياة العربية الجديدة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦.
ـــــ. الوحدة العربية: هل لها من سبيل؟ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١.
الريس، محمد ضياء الدين. النظريات السياسية الاسلامية. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
زيدان، محمود. كنط وفلسفته النظرية. الاسكندرية: دار المعارف، ١٩٦٨.
سيف الدولة، عصمت. نظرية الثورة العربية. بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩. ٧ مج.
شكري، غالي. النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.
صعب، حسن. تحديث العقل العربي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٩.
الطهطاوي، رفاعة رافع. مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية. القاهرة: مطبعة الرغائب، ١٩١٢.
عبد الدائم، عبد الله. الوطن العربي والثورة. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٣.
عبد الرازق، علي. الاسلام وأصول الحكم. ط ٣. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥.
عبد الرازق، مصطفى. تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية. ط ٢. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩.
عبد الملك، أنور. الفكر العربي في معركة النهضة. ترجمة بدر الدين عرودكي. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٤.
عبد الناصر، جمال. أحاديث قومية. الجمهورية العربية المتحدة: وزارة التعليم، [د. ت.].
ـــــ. فلسطين: من أقوال الرئيس جمال عبد الناصر. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٠-. (سلسلة كتب قومية؛ ٢٠١)
عبده، محمد. الاسلام دين العلم والمدنية. عرض وتحقيق طاهر الطناحي. القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٠.
ـــــ. الأعمال الكاملة. جمعها وحققها وقدّم لها محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ - ١٩٧٤. ٦ ج.
العروي، عبد الله. العرب والفكر التاريخي. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣.
عفلق، ميشيل. في سبيل البعث. بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩.
العمر، علي محمود. حركة التحرر العربية إلى أين؟ بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩.

العيسمي، شبلي. في الثورة العربية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ.
غليون، برهان. بيان من أجل الديمقراطية. بيروت: دار ابن رشد، ١٩٨٠.
ـــــ. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.
قطب، سيد. معالم في الطريق. دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، [د.ت.].
الكواكبي، عبد الرحمن. الأعمال الكاملة. تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٠.
المبارك، محمد. الفكر الاسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية. بيروت: دار الفكر، ١٩٦٨.
المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد. ماهية العقل. تحقيق حسين القوتلي. بيروت: دار الكندي؛ دار الفكر، ١٩٧٨.
محمود، زكي نجيب. تجديد العقل العربي. بيروت: دار الشروق، ١٩٧١.
مدكور، ابراهيم. في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨. (مكتبة الدراسات الفلسفية؛ ١)
مرقص، الياس. الأمة، المسألة القومية. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧١.
مروة، حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ - ١٩٧٩. ٢ ج.
مقصود، كلوفيس. نحو اشتراكية عربية. بيروت: دار منيمنة، ١٩٥٧.
موسى، سلامة. التثقيف الذاتي. القاهرة: مطبعة التقدم، [د.ت.].
ـــــ. تربية سلامة موسى. القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨.
ـــــ. ما هي النهضة؟ القاهرة: مؤسسة سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د.ت.]؛ القاهرة: دار الجيل للطباعة، [د.ت.].
موسى، محمد يوسف. نظام الحكم في الاسلام. ط ٢. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٣.
النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧.
ـــــ. نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١.
نمر، نسيب. فلسفة الحركة الوطنية التحررية. بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧١.

دوريات

أحمد، عبد الكريم. «في التجربة القومية.» المعرفة (دمشق): العدد ١٨٧، أيلول/ سبتمبر ١٩٧٧.

الأخضر، العفيف. «بعد المذبحة ما العمل؟» دراسات عربية: السنة ٧، العدد ٦، نيسان/ ابريل ١٩٧١.

اسكندر، أمير. «هل هناك حقاً فلسفة عربية؟» قضايا عربية: العدد ٥، أيلول/ سبتمبر ١٩٧٤.

البيطار، نديم. «الطريق إلى طريق الوحدة العربية.» دراسات عربية: السنة ٩، العدد ٩، تموز/ يوليو ١٩٧٣.

حمادي، سعدون. «الوحدة: ما هو الطريق؟» دراسات عربية: السنة ١٠، العدد ٧، أيار/ مايو ١٩٧٤.

ـــــ. «الوحدة والتجزئة والحرب.» دراسات عربية: السنة ١٠، العدد ٤، شباط/ فبراير ١٩٧٤.

ـــــ. «الوحدة والوسائل.» دراسات عربية: السنة ١٠، العدد ٦، نيسان/ ابريل ١٩٧٤.

خلف الله، محمد أحمد. «عروبة الاسلام.» المستقبل العربي: السنة ١، العدد ٢، تموز/ يوليو ١٩٧٨.

الدجاني، أحمد صدقي. «مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام.» المستقبل العربي: السنة ١٣، العدد ٢٤، شباط/ فبراير ١٩٨١.

دراسات عربية: نيسان/ ابريل ١٩٦٥.

ديمتري، أديب. «مفهومان للقومية العربية.» دراسات عربية: السنة ١٥، العدد ٢، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٨.

الرزاز، منيف. «الوحدة بعد حرب رمضان.» قضايا عربية: العدد ١، نيسان/ ابريل ١٩٧٤.

شكري، غالي. «المفترق: الانهيار أو عصر نهضوي جديد.» دراسات عربية: السنة ١٦، العدد ١٢، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٠.

صفدي، مطاع. «الرحمن، السلطان، الشيطان: في جدلية الحضارة العربية والاسلامية.» الفكر العربي المعاصر: العدد ١٢، أيار/ مايو ١٩٨١.

علوش، ناجي. «قضية الوحدة: بعد عشر سنوات على الانفصال.» دراسات عربية: السنة ٧، العدد ١٢، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧١.

قدمي، صفوان. «في التجربة القومية.» المعرفة (دمشق): العدد ١٨٧، أيلول/ سبتمبر ١٩٧٧.

الكيالي، عبد الوهاب. «أحاديث مع قادة المقاومة حول مشكلات العمل الفدائي الفلسطيني.» الحلقة الثالثة. شؤون فلسطينية: العدد ٧، آذار/ مارس ١٩٧٢.
مجلة الآداب (بيروت): كانون الثاني/ يناير ١٩٧٣.
المحرر (الدار البيضاء): ١٨/١١/١٩٨٠.
المختار، صلاح. «في ضوء التحدي الطائفي ـ العنصري لنضالنا القومي من الدولة الدينية إلى الدولة القومية.» دراسات عربية: السنة ١٦، العدد ٨، حزيران/ يونيو ١٩٨٠.
مقدسي، انطون. «في البدء كان المعنى [ذكريات المقدسي مع الأرسوزي].» المعرفة (سوريا): العدد ١١٣، تموز/ يوليو ١٩٧١.
ـــــ [وآخرون]. «ندوة شؤون عربية: الفكر العربي في مواجهة العصر.» إعداد محي الدين صبحي. شؤون عربية: العدد ٢، نيسان/ ابريل ١٩٨١.

٢ ـ الأجنبية

Books

Faulquié, P. *Dictionnaire de la langue philosophique.* Paris: Presses universitaires de France, [n.d.].

Periodicals

Badawi, Abdurrahman. «L'Humanisme dans la pensée arabe.» *Studia Islamica:* VI MCMLVI.

فهرس

(أ)

(ب)

(ت)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

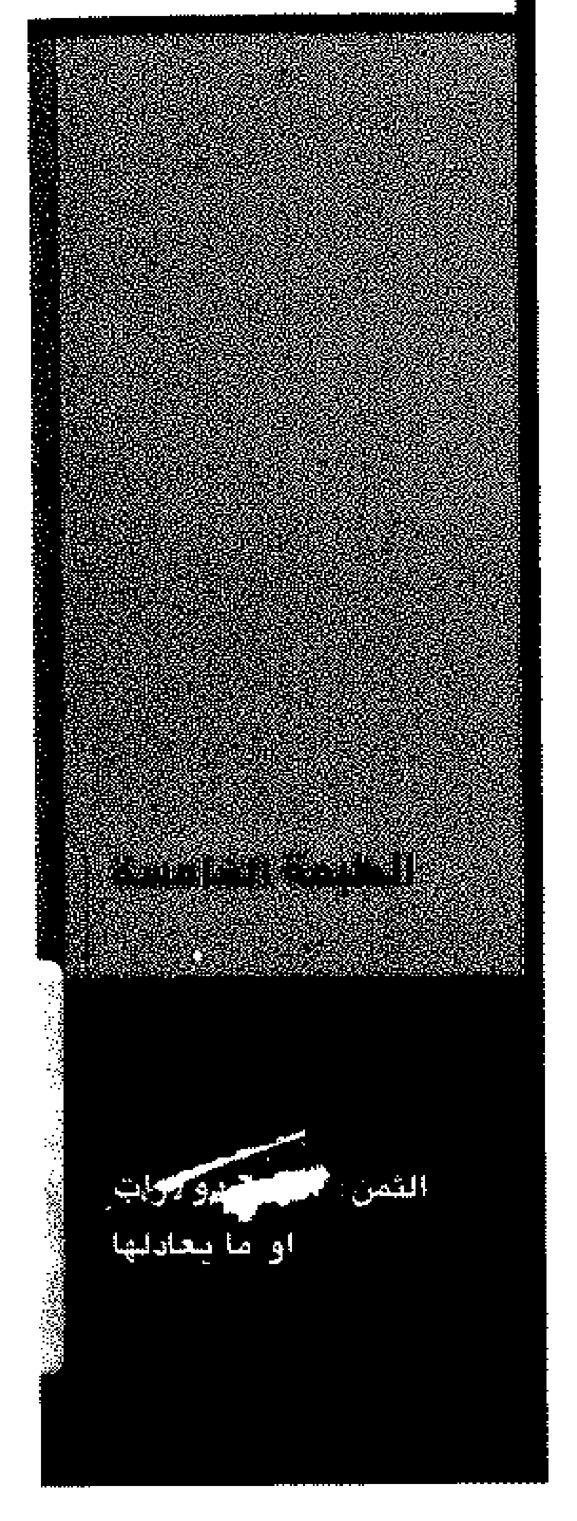
(ل)



د. محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة، منها:

- العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الاسلامي، ١٩٧١.
- أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
- مدخل الى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
- من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
- نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
- تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١))، ١٩٨٢.
- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي (٢))، ١٩٨٦.
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٩.
- العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي (٣))، ١٩٩٠.
- حوار المشرق والمغرب، (مؤلف مشارك)، ١٩٩٠.
- التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات، ١٩٩١.



مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٦٩١٦٤

برقياً: «مرعربي»

تلكس: ٢٣١١٤ مارابي.

فاكسيميلي: - ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)